

VALEUR ET SIGNIFICATION DE LA MAUVAISE CONSCIENCE

« Ne raisonnez pas trop sur votre prière. »
(FÉNELON, *Lettres spirituelles.*)

THÈSE COMPLÉMENTAIRE POUR LE DOCTORAT ÈS LETTRES
PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

par

Vladimir JANKÉLÉVITCH

Ancien élève de l'École normale supérieure
Agrége de philosophie

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

**VALEUR ET SIGNIFICATION
DE LA MAUVAISE CONSCIENCE**



Digitized by the Internet Archive
in 2026

VALEUR ET SIGNIFICATION DE LA MAUVAISE CONSCIENCE

« Ne raisonnez pas trop sur votre prière. »
(FÉNELON, *Lettres spirituelles*.)

THÈSE COMPLÉMENTAIRE POUR LE DOCTORAT ÈS LETTRES
PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

par

Vladimir JANKÉLÉVITCH

Ancien élève de l'École normale supérieure
Agrégré de philosophie

PARIS

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

—
1933

Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés pour tous pays



CHAPITRE PREMIER

LA CONSCIENCE DOULOUREUSE

« Toutes les essences de l'Arabic
ne purifieront pas cette petite main. »
(*Macbeth*, V, 1.)

La conscience n'est autre chose que l'esprit. L'acte par lequel l'esprit se dédouble et s'éloigne à la fois de lui-même et des choses est un acte si important qu'il a fini par donner son nom à la vie psychique tout entière ; ou plutôt « la prise de conscience » ne désigne pas un acte distinct, mais une fonction où l'âme totale figure à quelque degré et qui est propre à l'attitude philosophique. Dans sa mobilité infinie la conscience peut se prendre elle-même pour objet : entre le spectateur et le spectacle un va-et-vient s'établit alors, une transfusion réciproque de substance : la conscience-de-soi, en s'aiguissant, recrée et transforme son objet puisqu'elle est elle-même quelque chose de cet objet, je veux dire un phénomène de l'esprit ; mais l'esprit à son tour déteint sur la conscience, puisqu'en somme c'est l'esprit qui prend conscience. Il y a en nous comme un principe d'agilité et d'universelle inquiétude qui permet à notre esprit de ne jamais coïncider avec soi, de se réfléchir sur lui-même indéfiniment ; de toute chose je puis faire

mon objet et il n'est pas d'objet auquel ma pensée ne puisse devenir transcendante : l'« *idea ideæ* » existe donc à des « puissances » variées, sous d'innombrables exposants. Cette délicatesse d'une conscience capable de se multiplier à l'infini par elle-même, ces raffinements qui permettent à notre esprit, si nous le voulons, de n'adhérer jamais à soi, cette subtilité enfin ne sont-ils pas la marque distinctive de l'intelligence humaine ? La Conscience veut n'être dupe de rien, pas même de soi. C'est une infatigable ironie. Tout de même que l'artiste possède, par nature, une certaine finesse de regard qui lui permet de percevoir dans tous les paysages possibles l'ordre du désordre, ainsi la conscience se divise extrêmement, se fait toute ténue, aiguë et abstraite, afin de n'être pas surprise par le donné. Elle est clairvoyance et liberté.

Dès le premier tressaillement de la réflexion l'esprit d'inquiétude nous tourmente ; car la réflexion n'est pas là pour confirmer les évidences, mais au contraire pour les contester. La philosophie de Descartes, par exemple, commence avec le doute radical, c'est-à-dire avec une entreprise tout à fait absurde et, en apparence, déraisonnable : mais le doute lui-même est-il autre chose que la forme la plus critique de la prise de conscience ? La théorie de la connaissance, d'autre part, met le comble à l'absurdité puisqu'elle n'a pour but que d'ébranler notre confiance dans la donnée sensible, ou de retrouver laborieusement, après de multiples détours, les présuppositions du sens commun. Ainsi de toute métaphysique. La métaphysique naît, en somme, non point tant de l'« étonnement » que d'une *crise de conscience* ; la métaphysique est fille du scrupule. L'existence, après tout — cette existence qui nous est donnée

comme le plus naturel, le plus évident et le plus général, de tous les faits — l'existence va-t-elle de soi ? Bien entendu, rien n'est absurde et même insensé comme une pareille question, puisque notre propre pensée, qui la pose, témoigne par le fait qu'elle est résolue avant d'être posée... Mais justement, il ne sera pas dit que notre pensée reste prisonnière de quelque chose, fût-ce de sa propre existence ; et l'on sait que la dignité du « roseau pensant » consiste, non pas à surmonter la limite, mais à en prendre conscience : pour se libérer il suffit, bien souvent, de savoir qu'on n'est pas libre. Philosophier revient donc, en somme, à ceci : se comporter à l'égard de l'univers et de la vie comme si rien n'allait de soi ; contingence ou nécessité — il y a dans le réel quelque chose qui demande à être justifié. Par exemple, l'homme n'a pas plus tôt commencé de philosopher qu'il se demande pourquoi il existe, et à quoi bon le monde, et pourquoi en général il y a quelque chose, plutôt que rien. L'homme est le seul être qui « s'étonne d'exister » ; le sens et la valeur de la vie, notre destinée, notre raison d'être, rien n'échappe à sa curiosité interrogeante. Assurément ce ne sont pas là des questions qu'il soit urgent ou même utile de résoudre ; mais qu'un doute nous effleure, et voilà toute cette belle force d'âme qui s'envole : le donné commence à faire question et la vie elle-même nous semblera peut-être moins précieuse que les raisons de vivre.

I. — LA CONSCIENCE DU PLAISIR

Ce pouvoir de contester les certitudes communes est une spécialité des philosophes. Si les sciences nous aident à prendre conscience du donné, la philosophie

pourrait s'appeler peut-être la conscience des sciences, et la morale, à son tour, ne serait autre chose que la conscience de cette conscience (1) ; toute conscience trouve ainsi une conscience plus spirituelle qui est, pour ainsi dire, son en-dedans et qui s'emboîte en elle. La morale, comme la métaphysique, commence par contester des évidences : et l'évidence morale c'est le plaisir. De même que la « gnoséologie » — surtout l'idéaliste — est principalement une réflexion sur la donnée sensorielle, de même la morale va nous apparaître tout d'abord comme une *réflexion sur le plaisir* ; une « réflexion » — je veux dire : un refus de coïncider, un acte de rétraction par lequel l'esprit se déprend ou se « reprend », cesse enfin d'adhérer à ses propres plaisirs. Dans cette pudeur singulière apparaît bien la vertu propre de la conscience, qui toujours s'emploie à *transformer les évidences en problèmes*. Problème implique distance : dès l'instant où une donnée devient « problématique », c'est-à-dire quitte la région des évidences qui font taire toute question, elle cesse d'*aller de soi*, elle est projetée (προβάλλειν) ou expulsée de l'esprit, dans le lointain de l'objectivité. Le moi qui coïncide, en quelque sorte, avec l'évidence de son plaisir, ce moi sait dans tous les cas ce qu'il y a à faire et ne se pose aucune question ; on l'appellerait, à volonté, le sujet pur ou l'objet pur ; mais les termes mêmes dont nous nous servons, et qui impliquent une réflexion latente, attestent la difficulté que l'on éprouve à se représenter un état qui serait absolument affectif et, en quelque sorte, extatique ; le pur objet, puisqu'il n'est pas objet

(1) « *Ars Artium*, art qui juge les arts », dit Léon Brunschvicg (*De la connaissance de soi*, p. 164).

pour soi, doit l'être, fût-ce une seconde, pour autrui ; mais de même que l'inconscient n'est pensable que par rapport à une possibilité de conscience, de même le pur objet serait un non-sens s'il n'existait pour un spectateur virtuel dont nous l'imaginons objet et qu'on exténue peu à peu en esprit afin d'obtenir l'évidence pure, l'aveugle lucidité de l'inconscient. Plus tard la pensée reviendra peut-être à l'évidence cynique du plaisir, mais ce n'est déjà plus la même chose. Affirmer la valeur du plaisir comme donnée, n'est-ce pas, sans y prendre garde, inoculer au fait quelque chose de l'idéal ? n'est-ce pas reconnaître que la nature n'est pas le seul bien au monde, quoique la nature vaille encore mieux que la surnature ? L'hédonisme philosophique, loin de s'abandonner à une évidence spontanée, se déclarerait plutôt voluptueux par réflexion, parce que, tout compte fait, le donné est moral en soi, et parce que rien n'est plus précieux que l'évidence.

Comme le réalisme attribue les qualités sensibles à la « *res ipsa* », ainsi la première réflexion morale ne s'éloigne de la volupté que pour y revenir et pour la justifier ; loin de la mettre en doute, elle cherche seulement les moyens de la rendre le plus complète, le plus durable possible ; elle établit quelque chose comme un critérium du plus long et du plus grand plaisir. La critique du plaisir s'exercera donc dans l'intérêt même du plaisir ; cette première conscience de l'action, elle se dégage de notre nature, loin de descendre des régions surnaturelles pour nous faire violence ; elle est d'aspect un peu revêche, mais elle est à notre service, elle ne veut que notre bien. Le plaisir naît de l'instinct et aboutit, par l'intermédiaire de nos tendances, à des plaisirs toujours nouveaux ;

nous allons littéralement de plaisir en plaisir à travers les désirs. Par-dessous le cortège moteur de nos jouissances, on trouverait tout un écheveau de tendances entrecroisées, un dynamisme inextricable d'impulsions perpétuellement satisfaites et renaissantes (1). Il n'y a pas de parfaite jouissance ἐν στασι. Tout ce qui, systématisé, constituera l'Action, figure déjà dans l'enchevêtrement des tendances au bout desquelles se trouve la sensation agréable : les tendances ne se développent-elles pas dans la durée, en moments successifs qui retardent la satisfaction de nos besoins ? L'expérience de cette médiation biologique est peut-être pour l'individu la première forme de l'idée du temps ; nous expérimentons que nos vœux ne sont pas exaucés instantanément, et nous apprenons à connaître la résistance du donné, non seulement dans nos entreprises mécaniques, patientes et approximatives, non seulement dans notre logique qui supplée par ses laborieuses discoursions à l'évidence perdue, mais encore dans l'attente pure et simple d'un plaisir espéré. C'est dire que l'individu va monter toutes sortes de machines pour essayer d'abréger son attente ; la marge qui s'établit entre le désir et la réalité sollicite notre effort : pour annuler cet écart nous avons un cerveau qui nous permet de temporiser et de « laisser venir », une intelligence tâtonnante, mais infiniment rusée et prévoyante dans ses calculs. Ainsi s'organise, mûri par la mémoire et par les leçons de l'expérience, un « art du bonheur » dont les moralistes s'accordent à louer la prudence,

(1) La genèse du jugement moral à partir de la tendance : tel est l'objet du livre de D. Parodi, *Les bases psychologiques de la vie morale* (Paris, 1928).

et qui repose déjà sur une *οικονομία*. L'« économie » du bonheur ressemble à l'économie du Dieu leibnizien qui d'une volonté antécédente veut le bien absolument et d'une volonté conséquente le meilleur des mondes possibles. On comprend, dès lors, pourquoi cet optimisme — où il entre, d'ailleurs, plus de sagesse que de joie — se résigne ordinairement à un superlatif relatif, je veux dire à « la meilleure des vies », *ὅσον δυνατόν*, pour autant que cette vie est possible dans un monde où tous les plaisirs ne sont pas compatibles et où tout avantage se paye. Le bonheur, qui rationalise nos plaisirs, désigne la moyenne ou résultante (1) de tous ces facteurs divergents ; et la technique du bonheur n'est autre chose que la connaissance des conditions extérieures au milieu desquelles se réalisera, dans notre vie, la plus grande quantité possible de plaisir ; il y a là un régime matériel à suivre, un traitement à connaître ; en nous y soumettant nous apprenons à patienter, à être raisonnables : ne nous a-t-on pas promis que tous nos désirs auraient leur tour ?

En allant jusqu'à l'extrême limite de l'abstraction, on obtiendrait, au delà même du bonheur, qui est la promesse d'un plaisir futur, quelque chose comme l'Intérêt des utilitaires. L'intérêt repose sur l'espérance d'une volupté extrêmement lointaine, et qui peut-être même n'arrivera jamais ; à force de voir loin, la raison dilatoire finit par aller contre son propre but ; elle calcule tellement à l'avance les moyens, instruments et conditions du plaisir qu'elle oublie de nous y faire goûter, elle ajourne à l'infini l'échéance du bonheur. Cette duperie, ce suicide,

(1) Je songe à la *Voie oblique* de Leibniz.

attestent le pouvoir dissolvant d'une raison qui voulut être trop prévoyante et qui n'a plus le temps de réaliser tout ce capital abstrait en bonheur effectif, en santé, confort et agrément. Mais les utilitaires triomphent de cet avortement lui-même, qui leur permet de retrouver par un escamotage habile presque toutes les maximes de l'altruisme. Puisque nous renonçons pratiquement à toutes ces bonnes choses solides et concrètes dont l'intérêt ajourne la jouissance, c'est bien le moins qu'on nous en sache gré. Mon intérêt « bien entendu » ne contrefait-il pas, à s'y méprendre, le dévouement pur et simple ? entre la pure loi morale et le « plus grand bonheur possible du plus grand nombre d'hommes possible », quelle différence voyez-vous ? Cet égoïsme à très longue portée est une imitation presque parfaite de la vertu ; il lui ressemble comme une poupée à un être vivant ; il n'y manque, bien entendu, que l'amour qui est l'âme de l'inspiration vertueuse : à cela près, toutes les apparences y sont (1). L'idée d'intérêt, en passant par l'arithmétique, a perdu complètement sa nuance affective et cette espèce de sensualité qui est encore au fond du bonheur le plus indirect, le plus prosaïque — car on peut toute sa vie ne faire que des choses utiles et n'être jamais heureux. Nous voilà donc devenus ascètes par utilité. Qui eût rêvé harmonie plus miraculeuse entre mon avantage et mon devoir ? L'intérêt, c'est vraiment l'ascétisme devenu attrayant, la sainteté mise à la portée de tous ; nous sommes intéressés au sacrifice et la morale apparaît, en somme, comme une heureuse affaire.

(1) Cf. ce que M. Jean Delvolvé dit des « Systèmes de dissimulation », *L'organisation de la conscience morale* (Paris, 1907), p. 27.

Cette constatation trop rassurante devrait pourtant nous mettre en garde contre la dialectique de conscience qui, peu à peu, nous élève du plaisir à l'intérêt. Dans une gradation aussi exemplaire nous retrouvons le préjugé fabricant et génétiste de l'évolutionnisme, toujours enclin, comme Henri Bergson l'a fortement montré, à construire l'instinct avec de petites différences, ou bien à extraire progressivement l'amour de l'humanité de l'amour de la famille par l'intermédiaire du patriotisme. Tirer une grande ligne droite entre le plaisir et l'intérêt et, sans avoir à traverser les discontinuités cruelles du rigorisme, obtenir la Charité au bout de ce magnifique *crescendo* : quelle tentation pour notre intelligence mécanicienne ! et quelle consécration pour notre égoïsme ! Pourtant la régularité même de cette gradation nous indique à quel point elle est artificielle et suspecte. On vient de le montrer, le plaisir contient déjà tout ce qui est nécessaire à une moralité raisonnable, mais cette raison, il la contient virtuellement ; du plaisir à l'intérêt le progrès n'est donc pas plus grand que de la colère des impulsifs à la vengeance des rancuniers : ici et là opère le même instinct d'agression, mais dans le premier cas il se décharge en réactions immédiates tandis qu'il se réserve dans le second pour de savantes représailles ; impatience ou ressentiment — la nature est toujours la nature. Seulement nos plaisirs, livrés à eux-mêmes, forment un système anarchique et même contradictoire ; sans la réflexion qui les discipline ils s'entre-détruisaient, car chacun veut pour soi toute la place. Il est donc vrai que mon bonheur ne diffère de mon plaisir ni en intensité, ni même à proprement parler, en pérennité : ni en qualité, ni même

en quantité ; mais il est plus rationnel ; il s'en distingue, comme la passion de l'émotion, par sa logique supérieure, par sa cohérence. Ainsi s'organise peu à peu une conscience de l'action. *Faire* n'est pas encore *Agir* et l'eudémonisme, qui dédaigne la volupté au jour le jour, nous familiarise pour la première fois avec la *πρᾶξις*, c'est-à-dire avec une activité pratique digne de ce nom, avec de grandes entreprises aventureuses dont nous voyons le commencement, mais non point toujours le dénouement, et qui vont parfois se perdant dans les nuages... Malgré toute leur intellectualité, ces entreprises sont pourtant au service de notre plaisir. Qu'est-ce que le bonheur, sinon la grande diagonale que nous traçons au milieu des voluptés divergentes de la vie et qui en retient, sous forme d'honneurs, richesses et avantages de toutes sortes, le plus de bien-être possible ? Pour cela, il nous arrivera bien entendu, de nous mettre à la diète ; mais diète n'est point vertu. Et de même les mortifications que notre intérêt nous impose ne sont que des succédanés négatifs du sacrifice : entre la promesse indéfiniment ajournée et le renoncement global, spontané, soudain, il n'y a aucun pacte possible, aucune transaction, et l'on ne devient pas vertueux à force de patienter. Faut-il d'ailleurs rappeler que l'intérêt — « *id quod interest* » — désignant à mes penchants le chemin de la moindre résistance n'est pas primitivement sans rapports avec mon attention ou ma curiosité sensorielles ? Principe d'évaluations égoïstes, l'intérêt attire et fait converger les tendances. Lorsque, par un raffinement de prudence, il leur impose le jeûne, la conscience intéressée ne devient pas une conscience héroïque ; elle reste intéressée malgré toutes ses ruses.

Cette conscience a donc beau raffiner indéfiniment sur le plaisir — elle reste prisonnière du plaisir, elle ne met pas sa valeur en question. On alléguera que sa marque distinctive est la rationalité, et que raison signifie désintéressement ; la raison est le pouvoir de faire à chaque chose sa part, de rendre justice à toutes les existences, de voir enfin tous les côtés de toutes les questions ; la raison, comme le Dieu de Leibniz, « a plus d'une vue dans ses projets ». Qui dit raison dit équité et impartialité. Pourtant comprendre n'est pas forcément aimer, et la clairvoyance, si raisonnable soit-elle, ne tient pas lieu de pardon et de bonté. La raison est toute tolérance et objectivité, mais si elle ne méprise rien, elle ne respecte rien non plus : « Aucune substance n'est absolument méprisable ni précieuse devant Dieu (1). » Désintéressée, elle l'est par calcul, mais non point par vocation ; ou, — si vous préférez, elle est plutôt désintéressée que généreuse ; si le bonheur peut être atteint autrement que par un sacrifice, qu'à cela ne tienne ! Ce n'est pas le sacrifice qui importe — et qui n'est qu'un moyen — mais le bonheur ; les souffrances sont donc un pis-aller et la raison ne nous les inflige pas de gaieté de cœur : mais elles font partie de son économie. Les justes sont désintéressés par désintéressement, mais la raison est désintéressée « par raison », c'est-à-dire hypothétiquement ; plutôt que « désintéressée », on devrait même dire « indifférente », car c'est une justice toute négative, le souci de ne pas accorder à l'un plus qu'à l'autre, de ne favoriser personne, d'abolir enfin tout privilège, toute hiérarchie de valeurs ; même l'impartialité qui est, avant tout,

(1) Leibniz, *Théodicée*, § 118.

abstention et retenue, exprime bien le caractère impersonnel de cette triste vertu sans spontanéité, sans sympathie, sans chaleur. Si au moins le bonheur était au bout de toute cette sagesse ! La raison, hélas ! ne nous enseigne qu'à faire bonne figure parmi les tristesses du monde ; cela s'appelle, justement — « se faire une raison ». On n'oserait pas nous demander la joie. La raison excelle dans les consolations et son optimisme nous encourage à rester de bonne humeur *quand même...* Mais nous savons qu'il n'y a pas de quoi se réjouir. — Ainsi ce n'est pas la raison qui nous aidera jamais à vaincre et à crucifier la nature. C'est qu'au fond là où il y a beaucoup de raison, il y a rarement beaucoup de vertu. La morale a dû être rationnelle une fois, au début, juste le temps de dépasser la jouissance instantanée, et parce qu'il faut connaître ce qu'on renie ; elle n'est pas irrationnelle mais supra-rationnelle ; elle est plus que raison.

II. — LA CONSCIENCE DOULOUREUSE DU PLAISIR

Une réflexion sur la volupté, si aiguë soit-elle, ne produit que des complications de voluptés. Si la conscience morale est cette réflexion, il faut dire que la conscience morale est indiscernable de la conscience tout court : elle critique le plaisir comme elle critiquerait autre chose, elle n'a pour se distinguer que son objet. Nous proposons d'appeler *conscience intellectuelle pratique* cette simple conscience appliquée aux plaisirs ; et nous voulons savoir si la *conscience morale* n'est vraiment pas autre chose que la conscience intellectuelle pratique. D'abord la conscience tout court n'est pas une mauvaise cons-

science ; elle nous donne le recul grâce auquel l'esprit se décolle de l'objet, le transforme en spectacle, s'en donne enfin une vue panoramique ; c'est une conscience indifférente et même, comme elle nous apprend la vertu du loisir et des libres spéculations, elle serait plutôt heureuse ; forte de ses souvenirs et de ses prévisions, elle nous délivre des présences, c'est-à-dire des réadaptations urgentes, et nous initie à la contemplation désintéressée. En dehors de cette heureuse conscience, assez libre pour jouer avec ses objets, nous avons tous expérimenté une autre conscience qui n'arrive jamais à se défaire entièrement des siens. Celle-là commence, comme la première, par une critique, c'est-à-dire par un refus de coïncider ; mais au refus de coïncider se mêle, comme une obsession, la douleur d'avoir coïncidé, la constatation désespérante que l'objet persiste, malgré tout, à faire partie du sujet. L'une et l'autre conscience travaillent à poser des problèmes ; mais pour la conscience spéculative les problèmes sont résolus déjà parce qu'ils sont des problèmes, et parce que nous avons pris la précaution d'éviter leur contact ; alors même que nous prenons nos propres expériences pour objet, il nous est facile de les transformer en « échantillons » ou « spécimens » psychologiques, et cela suffit à nous rassurer. Pour la conscience morale au contraire, le problème demande à être perpétuellement repoussé dans l'objectivité : on dirait qu'un fil élastique et invisible, raccourci aussitôt que tendu, ne cesse de le renvoyer à notre conscience. Impossible de s'en débarrasser ; il faut le traîner après soi comme un appendice de l'esprit. Ainsi donc, au lieu que les âmes conscientes respirent légèrement parmi des choses amicales, obéissantes et familières, les âmes

« consciencieuses », encombrées de problèmes dont elles ne savent pas se détacher, multiplient autour d'elles les causes de tourments ; elles ne peuvent plus quitter cette tunique de Nessus ; elles sont comme les âmes trop aimantes qui, parce qu'elles se donnent facilement, finissent par dépendre de l'univers tout entier. Une conscience heureuse, lucide et bien portante est celle dont les objets restent absorbés dans le lointain du monde extérieur ; la mauvaise conscience, au contraire, est cernée de tous côtés par des surfaces réfléchissantes sur lesquelles les problèmes rebondissent ; partout les choses lui renvoient sa propre image ; elle voudrait sortir de soi et partout c'est elle-même qu'elle rencontre. Il y a donc en elle deux mouvements inverses et simultanés : un effort pour s'éloigner, une tendance à adhérer. Cette répulsion, plus cette appartenace : voilà toute la conscience morale.

Être conscient ou mécontent — c'est tout comme. Mais il arrive ceci que la conscience spéculative se guérit de son malheur en prévenant toute réflexion de l'objet sur elle-même. Cela s'appelle : connaître. La conscience nous apparaît sous ce rapport comme un mouvement « efférent » et sans aucun retour sur soi : c'est l'esprit qui réfléchit sur les choses, et non point les choses sur l'esprit. S'approfondir, se connaître soi-même ? « Gott soll mich auch davor behüten ! » (1). C'est le secret de la sagesse de Goethe, sagesse toute classique et esthétique, orientée exclusivement vers l'objectivité. On parle volontiers de

¶ (1) Entretiens avec Eckermann, 10 avril 1829. Cf. le livre pénétrant de René Berthelot, *La sagesse de Shakespeare et de Goethe*, pp. 149-151.

la vertu consolatrice du savoir ; comprendre, ce serait en effet convertir la douleur en connaissance, fixer la conscience dans les choses en sorte qu'elle s'y perde et ne reflue jamais ; telle la conscience du médecin qui, transformant la douleur elle-même en objet, étudie sur sa propre chair l'évolution d'un mal implacable. La conscience spéculative est, si l'on peut dire, une conscience qui « enfonce », adhère solidement à l'extériorité et apporte à contempler les phénomènes une curiosité de dilettante ; la passion perd sa virulence à mesure que notre raison la dilue dans la découverte des causes innombrables et impersonnelles qui l'expliquent (1) ; car le sentiment, qui rebondit douloureusement sur une personne isolée, se laissera peut-être absorber par l'univers, transporter de plus en plus loin par une consolante nécessité. Cette conscience artiste qui éloigne à l'infini le point d'application de nos sentiments pour les empêcher de revenir ne dilue donc la souffrance qu'en diluant aussi la joie. Quand on a commencé à se dédoubler il faut, pour trouver le repos, aller jusqu'aux étoiles : n'eût-on pas conjuré plus sûrement cette hantise en ne sortant jamais de soi ? Mais que ma conscience se replie sur elle-même, qu'elle ne rencontre au dehors ni l'œuvre d'art pour la retenir, ni le secours de la raison pour s'évader dans les lointains de l'univers, et voilà ma conscience devenue mauvaise conscience ; je reçois,

(1) Spinoza, *Éthique*, V^e partie, proposition 9. Cf. III, 48 et 49 dém. Voir Guyau, *L'Irréligion de l'avenir*, p. 220. M. Friedrich Heiler décrit dans *Le Recueillement bouddhiste* une étape analogue, celle du triple savoir purifiant, qui conduit à la sainte indifférence par le souvenir et le dénombrement des multiples métempsychoses, le spectacle des inégalités morales, la connaissance de la chaîne des causes qui enfantent la douleur (*Die buddhistische Versenkung*, Munich, 1922).

pour ainsi dire, en pleine figure cet effort que j'ai lancé dans le monde et qui était fait pour s'y fixer en claires notions et en œuvres durables ; à cet échec je reconnais que je suis condamné à un morne tête-à-tête avec moi-même. Mais si la vocation de la conscience est, comme nous l'avons dit, un refus de coïncider, cette conscience perpétuellement obligée de faire demi-tour doit être une conscience avortée, une velléité impuissante, une vaine réflexion qui se contredit elle-même en défaisant ce qu'elle a fait. Certains psychologues expliquent l'émotion comme un « raté de l'instinct » : l'activité au lieu de se décharger en gestes efficaces, centrifuges et précisément adaptés au monde extérieur, s'arrête à la surface du corps et nous revient sous forme d'agitation stérile. Mais ne serait-il pas plus juste encore de considérer la douleur morale comme un « raté » de la conscience ? La tendance normale d'une conscience qui va jusqu'au bout de sa nature est de s'oublier soi-même, de fuir, si possible, l'écho de sa propre voix, de s'ouvrir à tous les bruits du monde : réduite à tourner en rond dans une *νόησις νοήσεως* éternelle, la conscience va lutter désespérément contre cette ombre d'elle-même. La conscience douloureuse est donc une sorte de lutte contre le malheur. Agir quand on n'est qu'agent, vivre quand on n'est que patient — cela n'est pas douloureux ; ce qui est douloureux, c'est le déchirement, la demi-adhérence, c'est de continuer à subir un sentiment qui est déjà objet, ou de contempler comme un spectacle un événement qui n'est pas encore détaché du moi, — c'est de redevenir, en un mot, sujet passif de quelque chose dont on fut à moitié spectateur. Impossible, soit de détacher l'objet absolument, en sorte qu'il devienne une simple

chose de la nature, soit de le révoquer tout à fait, en sorte qu'il regagne le non-être de l'inconscience végétative ; nous ne pouvons aller jusqu'au bout de la conscience, ni nous débarrasser de la conscience, et c'est la source de tous nos tourments.

Ce n'est donc pas, quoi qu'en pense Hegel, l'« antithèse » comme telle qui est le malheur. Au contraire rien n'est plus reposant qu'une antithèse qui se décide à être infinie et qui, en excluant l'amour, supprime aussi l'inimitié : s'abstenir de l'unité quand l'unité est là est bien plus difficile que d'y renoncer pour toujours. Ces remarques jetteront peut-être quelque lumière sur la nature de la douleur en général. On sait que M. Henri Bergson l'interprète comme l'effet d'une tendance motrice sur un nerf sensible (1) : la perception réfléchit l'action, mais l'affection l'absorbe ; c'est qu'ici, l'excitation se produisant à la surface du corps et non plus à bonne distance, le mouvement se replie pour ainsi dire immédiatement sur la sensation et coïncide avec elle. La marque de la douleur est donc l'impuissance ; acculé à des réactions urgentes, l'organisme ne dispose plus des loisirs de la perception, qui lui permettrait de se représenter les actions virtuelles ou lointaines ; l'action a lieu sur place, au même endroit que la perception, et c'est pourquoi il n'y a pas d'image objective. De là cette subjectivité singulière de la douleur, qui intriguait tellement Ribot (2). Que la douleur corresponde à un sens spécifique ou à une catégorie générale de la vie affective, un point semble acquis : la douleur ne résulte pas d'une intensification quantitative des

(1) *Matière et mémoire*, pp. 46-47 et 261.

(2) *Psychologie des sentiments*, p. 39.

impressions. Et de même la douleur morale, qui est une réflexion inefficace de la conscience sur un événement trop proche de notre vie, diffère en nature de la conscience efficace : elle en diffère par un fait absolument nouveau, je veux dire par ce mur invisible contre lequel la conscience douloureuse vient buter et qui oblige le travail réflexif à opérer, comme une vivisection, sur nos expériences toutes chaudes, et non pas sur des objets véritables. L'âme souffrante a juste ce qu'il faut de conscience pour que son affection lui soit objet, pas assez cependant pour que cette affection ne l'intéresse plus : elle va et vient, affolée, entre le « savoir » et le « subir ». De là cette espèce de lucidité cruelle, stérile et monstrueuse qui est propre à la douleur — physique ou morale. Il y a dans la douleur une certaine concentration de conscience, une sorte de vaine rumination qui sont étrangères à la joie ; la conscience heureuse jouit de soi parce qu'elle triomphe de soi, parce qu'elle s'évade — sans s'oublier — en actions enthousiastes. Autant la joie est faite pour l'aventure, autant la douleur se complait dans les délibérations interminables ; et plus elle s'y enlize, plus elle les savoure : on dirait qu'elle y trouve une sorte de délectation spéciale. « Souffrir » dit M. Paul Valéry (1) « c'est donner à quelque chose une attention suprême ». Tout le monde sait combien la douleur apparaît volontiers comme une spécialisation aiguë de la sensibilité. La douleur physique, par exemple, vient de la révolte d'un organe qui, au lieu de demeurer dans l'heureuse inconscience de la santé, devient objet pour nous sans rompre toutefois le lien d'appartenance qui nous l'attache ; prendre conscience

(1) *Monsieur Teste*, p. 49.

d'un organe ou en souffrir — cela revient au même. Ainsi de la douleur morale : un sentiment qui devrait être local ou partiel, s'effacer dans le chœur harmonieux de notre vie, usurpe soudain toute la conscience dont nous sommes capables. Par sa précision absorbante, la conscience douloureuse ressemble à la passion, qu'on pourrait définir une « localisation », une particularisation obsédante de l'âme : la conscience douloureuse est une conscience passionnée — passionnée parce que passive (car souffrir c'est avoir le dessous) et parce qu'unilatérale. Mais il faut bien comprendre que cette conscience cancéreuse reste *notre* conscience, une expérience inaliénable de notre personne. On ne trouve donc le repos qu'aux deux extrémités de la vie mentale — soit dans l'inconscience, soit dans la conscience la plus extrême, dans une sorte d'extase qui réaliserait pour ainsi dire le comble de l'objectivité et du « ravissement ». Dès qu'il s'élance sur la route qui va d'une limite à l'autre limite, l'esprit va au-devant de toutes les angoisses ; souvent il s'arrêtera en chemin, prisonnier du cercle enchanté où l'enferme sa conscience ; il a beau faire, il ne va pas jusqu'au bout, il ne s'évade pas de cette intimité, de cette analyse confinée où il se morfond. La joie consiste à rompre cet enchantement. La douleur reste prise au piège. La douleur est une conscience bloquée.

La conscience, née de la douleur, grandit à travers toutes sortes de menaces douloureuses (1). C'est que toute conscience est plus ou moins « adhésive » : il n'y a pas de conscience parfaitement libre, surtout

(1) Samuel Butler, *La Vie et l'Habitude*, traduit de l'anglais par Valéry Larbaud.

dès que nos plaisirs sont en jeu. La douleur est en quelque sorte la mauvaise conscience de nos sentiments, et inversement on pourrait peut-être appeler la conscience la douleur métaphysique de l'esprit : telle est sans doute la vraie signification de cette « conscience malheureuse » qu'un de nos contemporains a étudiée avec une profondeur admirable dans la doctrine de Hegel (1). Ainsi tout sentiment enveloppe sa conscience naissante, qu'on pourrait aussi bien appeler sa douleur naissante. Au lieu de prétendre avec le pessimisme qu'il n'y a pas de plaisirs sans mélange, il faudrait plutôt s'exprimer ainsi : tous les plaisirs enveloppent leur douleur, je veux dire une possibilité de conscience qui les empoisonnera, les rendra fragiles, défiants, soupçonneux ; à peine avons-nous déjà commencé de les vivre qu'ils projettent déjà une ombre d'eux-mêmes, infiniment légère et fugitive, qui est comme leur conscience élémentaire. Pour être parfaitement heureux il faudrait ne rien savoir de son bonheur ; mais y a-t-il jamais eu un seul sentiment humain, si pur soit-il, que n'effleurât quelque réflexion imperceptible ? Voilà la vraie malédiction, la Némésis dont parle Schelling et qui trouble, en nous proposant le savoir, le clair miroir de l'innocence. Prendre conscience de son plaisir, c'est s'apercevoir qu'il n'est qu'un pauvre plaisir sans lendemain, qu'il nous laisse éternellement inquiets, désirants, affamés. La conscience ne se borne donc pas à faire du plaisir un objet : elle en manifeste l'insuffisance, elle apporte avec soi le premier doute qui, lentement, sournoisement, va miner notre bonheur. C'est un

(1) Jean Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (Paris, 1929).

principe d'angoisse. C'est en outre, un principe de durée. On vient de voir comment l'un des premiers effets de la dissociation consciente, c'est-à-dire du « recul », était la représentation de l'avenir ; l'esprit de plus en plus distant apprend à tenir compte des choses absentes, plus encore que des présentes, à préparer le plaisir qui n'est pas encore, à escompter enfin le futur, le possible, l'inexistant ; mais en se familiarisant avec l'être du non-être, il mesure aussi le non-être de l'être, je veux dire le néant de ces fragiles voluptés qu'une « *mens momentanea* » a pu croire éternelles. Le premier souci que nos voluptés nous inspirent est donc celui de leur avenir. Dureront-elles ? La crainte qu'elles ne soient éphémères est bien la première douleur du plaisir... Il n'y a pas de plaisir, si instantané soit-il, qui n'enveloppe un principe de temps. Doit-on redire ici de l'instantanéité ou du « présent » idéal ce qui a déjà été dit de l'inconscient et du pur objet ? On ne peut parler de ces choses délicates et frêles que dans un langage façonné lui-même par l'expérience de la réflexion, c'est-à-dire du malheur : pour peu que vous y pensiez et si légèrement que vos propositions l'effleurent, la volupté s'évapore. Et pourtant il faut bien y penser si l'on veut organiser son bonheur ! La pensée cherchera donc à se faire toute petite et aussi peu encombrante que possible ; elle deviendra ténue comme un souffle, elle allégera peu à peu les lourdes et massives notions de temps, conscience, objet, dans l'espoir de rencontrer quelque chose comme le présent pur et qui n'est au fond que du temps infiniment raréfié : tels « ...ces gâcheurs qui se représentent la matière si subtile, si raffinée qu'ils en ont eux-mêmes le vertige et s'imaginent avoir forgé un être à la fois spirituel et

étendu » (1). Puisque le présent est un moment, il n'est jamais tout seul : il doit déjà se définir par rapport à un minimum de passé et de futurs sous-entendus. Il faut dire de la conscience en général ce que M. Pierre Janet observait du Changement (2) : qu'il est impossible d'en parler sans employer un langage qui le suppose. Faudra-t-il donc ne jamais penser à son bonheur ? Mais qui voudrait être heureux à ce prix !

Si la douleur est une conscience enrayée, la conscience du plaisir sera presque toujours la douleur du plaisir. Nos plaisirs en effet ne sont pas des objets comme les autres. De tous les objets que je pourrais connaître, le plaisir est celui qui adhère le plus à mon existence personnelle ; son expulsion laisse une blessure qui saigne longtemps. La donnée sensorielle, assurément, va de soi, mais combien la volupté est plus évidente encore ! Entre elle et moi il y a une complicité si intime, une attraction mutuelle si invincible que je suis sûr de ramener à moi un jour ou l'autre les chères évidences que j'ai voulu lancer dans l'espace. Ce caractère tout à fait privilégié de l'« objet » agréable oppose profondément la réflexion pratique à la réflexion spéculative. Celle-ci, toute cruelle qu'elle soit, n'est pas absolument contre nature ; certes, il nous en coûte de créer et d'entretenir en nous-mêmes la défiance philosophique à l'égard du senti ; mais d'un autre côté l'objectivation ne correspond-elle pas elle aussi à une tendance tout à fait naturelle de l'esprit ? Il y a de nous aux choses

(1) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, éd. Cassirer (Berlin, 1914), p. 27.

(2) *L'évolution de la mémoire et de la notion du temps* (Paris, 1928), pp. 84-85.

une certaine déclivité que nos états de conscience empruntent volontiers, entraînés par leur pesanteur propre et par cette curiosité d'esprit qui est en nous aussi instinctive que la confiance. La réflexion gnoséologique nous demande, en somme, de réagir contre une excessive crédulité, elle n'exige aucun sacrifice déchirant. De plus il se crée en nous facilement une certaine habitude de la défiance qui superpose une fois pour toutes à notre première nature, une seconde nature critique et ironique : l'effort n'est pas toujours à refaire. La conscience douloureuse est sous ce rapport à la conscience spéculative un peu comme, selon Schelling, les sacrifices païens au sacrifice du Christ. Jésus meurt une seule fois pour tous les hommes ; mais Dionysos n'en a jamais fini de se dévouer ; et de même l'essence du sacrifice moral est qu'il faut mourir perpétuellement. Chassez le plaisir par la porte, il rentre par la fenêtre. Dans cette partie de cache-cache qu'il joue avec notre conscience, le plaisir déploie une ingéniosité incroyable ; créature protéiforme, il excelle à nous surprendre par ses ruses et tous les maquillages lui sont bons. Par exemple, il est passé maître dans l'art de se composer un visage raisonnable, vertueux et même ascétique, et l'étude de l'utilitarisme nous a révélé quelques-unes des métamorphoses les mieux réussies de la volupté. On dira que précisément utilitarisme, eudémonisme et hédonisme, selon notre propre langage, sont des productions de la conscience spéculative ; mais cela ne prouve qu'une chose : c'est que la conscience spéculative elle-même ne se débarrasse pas des évidences affectives comme elle se débarrasse des évidences intellectuelles ; elle critique leur manière d'être, mais non pas leur raison d'être ; leurs conditions mais non pas leur

principe ; mieux encore, elle se « représente » ce qui dans le plaisir est représentable ou *théorique* ; elle fait tout ce qu'elle peut faire ; pour se délivrer de l'évidence pratique du plaisir, je veux dire de cette réalité vivante, effective, personnelle, qui est en quelque sorte une partie de notre chair, il faut un acte qui soit lui-même de nature pratique, une décision arbitraire de la volonté, et c'est cette décision surtout qui nous est cruelle, ayant à déjouer les subterfuges les plus imprévus et les plus désespérés du plaisir ; cette fois le plaisir se défend avec acharnement, car il s'agit pour lui, non seulement de son ajournement, mais de son existence même. Si donc la conscience intellectuelle du plaisir nous paraît déchirante, c'est parce que déjà nous la jugeons en moralistes ; du point de vue spéculatif au contraire, plus le plaisir est lointain, plus il lui est difficile d'induire en nous un courant de retour, une sorte d'influx afférent qui nous tourmenterait : en sorte que « l'ascétisme » utilitaire est ici bien plus reposant que l'épicurisme, qui est encore en tête à tête avec la volupté. Cependant le plaisir est une donnée qui nous intéresse trop intimement pour que la conscience spéculative du plaisir ne soit pas justiciable elle-même de la morale. Aussitôt que vous mettez en cause la valeur du plaisir comme plaisir, il apparaît que cette réflexion spéculative est une réflexion frauduleuse et qui ment à ses promesses. Personne n'oserait accuser d'hypocrisie un idéalisme qui retrouve finalement la chose en soi ; mais nous sentons qu'une critique morale qui aboutit au plaisir doit être suspecte, que le plaisir est pour elle non seulement une conclusion, mais une fin, qu'elle y aboutit sans le savoir elle-même en vertu d'un raisonnement justificatif ; sa vocation était en

effet de contester les fondements du plaisir, et non pas seulement les modalités. Il n'y a donc pas en morale de demi-conscience ; toute demi-conscience est une pseudo-conscience et les hommes sincères ne se lassent pas de dénoncer en eux et autour d'eux les sophismes larvés qui permettent au plaisir de rentrer en contrebande tout en jouant la comédie de la vertu. On n'est pas plus ou moins ascète ; la raison consciente peut adopter par devers ses objets une attitude tout à fait honorable de détachement moyen, mais l'âme consciencieuse se sait tiraillée entre rien et tout ; et celle-là est toujours à son aise car elle ne nous a pas promis de renier la donnée sensible ; mais celle-ci ne voulant ni se détacher tout à fait du plaisir ni coïncider avec lui, éprouve toutes les angoisses de la mauvaise conscience.

Il n'y a donc de conscience absolument douloureuse que la conscience morale. Toute autre conscience est plus ou moins heureuse ou indifférente ou consolable. Celle-là ne manifeste pas seulement la vanité du plaisir ou sa fragilité, elle en ébranle la valeur. La mauvaise conscience du plaisir peut être tout simplement la crainte que ce plaisir déterminé ne soit pas un vrai plaisir ; mais la conscience morale est le sentiment que le plaisir en général ne vaut rien. L'une garde au fond l'amour du plaisir, la nostalgie des voluptés complètes, multiples, éternelles ; elle s'en fait une si haute idée qu'elle puise immédiatement dans sa détresse le réconfort d'un bonheur à organiser — d'un bonheur qui serait cet idéal du « vrai plaisir ». L'autre a horreur du plaisir, elle le trouve non pas insuffisant, mais détestable en soi... La première est en somme comme un réalisme exigeant qui dénoncerait partout les illusions parce qu'il

a le respect du réel et pour éliminer soigneusement l'apparence. La seconde prend pour critérium non pas le vrai plaisir, mais une loi surnaturelle qui n'a aucun rapport avec le plaisir ; elle met en question ce qu'il y a de plus essentiel dans notre personne, elle se demande si une certaine chose qui m'appartient est bonne ou mauvaise. Pour la conscience raisonnable le plaisir d'un moment est moins « véritable » que le bonheur. Pour la conscience morale, au contraire, le rapport de l'égoïsme au sacrifice n'est nullement celui de la copie au modèle ou du moins au plus : ce n'est pas une ombre qu'il nous faut sacrifier, mais la nature elle-même. En outre les paradoxes idéalistes, s'ils heurtent le sens commun, ne sont pas tout à fait absurdes ; il y a quelque chose de vrai objectivement et de scientifiquement exact dans cette proposition : les qualités sensibles ne sont qu'un effet de notre représentation, et l'on s'expose à des échecs cuisants si l'on confond le réel et le perçu. Il n'est, par contre, ni raisonnable ni utile de renier le plaisir ; nos plaisirs sont des réalités absolument originales, et pourtant la vertu les traite en ennemis, car la vertu représente ici l'« ordre du cœur », je veux dire une loi non écrite qui n'a rien de commun ni avec l'hygiène individuelle, ni avec le bien-être social, ni même avec ce que nous appelons d'un air important « l'intérêt supérieur de la Vérité ».

III. — LA CONSCIENCE MORALE

Nous voici désormais en mesure de différencier sans équivoque la conscience intellectuelle et la conscience morale. La conscience intellectuelle est

le pouvoir de devenir spectateur de tous les événements auxquels je suis mêlé comme acteur, afin de les connaître « impartialement ». Tant qu'il s'agit du non-moi, la prétention n'est pas trop grande d'en vouloir juger sans passion ni « participation ». Mais la conscience pousse si loin le sang-froid qu'elle se retourne sur elle-même pour analyser ses propres opérations : c'est là ce que Kant appelle énergiquement la « descente aux enfers de la connaissance-de-soi » ; l'art de la réflexion consiste ici à rapprocher sans confondre, à connaître, en quelque sorte, « au plus près », à obtenir enfin un objet presque indiscernable du sujet, quoique séparé encore de lui par une fine coupure de réflexion ; pour surprendre en soi-même les secrets les plus mystérieux de l'esprit, il faudrait rendre ce seuil presque invisible et rétrécir le plus possible, sans l'annuler, l'intervalle du sujet à l'objet. C'est ce passage à la limite que représente, selon nous, l'intuition bergsonienne, comme, en général, tout effort pour s'installer en plein mouvement dans l'opération spirituelle ; la difficulté est de ne retomber ni dans l'extrême distance du savoir indifférent, ni dans la pure coïncidence passive, de s'approcher de ce feu aigu sans s'y consumer ; cela exige des prodiges d'équilibre, une grande prudence et une profonde culture spirituelle. Certaines consciences possèdent, par nature ou par habitude, une souplesse toute spéciale qui leur permet de s'articuler en sujet et en objet, de viser, sans aller au delà, le point exact et délicat à partir duquel le spectateur déteindra sur le spectacle, et d'obtenir ainsi une image particulièrement minutieuse de leur propre mécanisme : telle l'expérience de ces virtuoses qui cherchent surtout à développer l'indépendance de leurs doigts, c'est-à-

dire l'aptitude pour chacun d'eux à résister à l'entraînement des autres ; « l'art de délier les doigts » n'est peut-être autre chose, sous ce rapport, que l'apprentissage d'une certaine « impartialité » motrice, comme inversement la conscience de soi rompue à l'abstraction n'est peut-être qu'une certaine virtuosité introspective. Cet effort d'impartialité est pénible mais non pas surhumain. La difficulté est de maintenir séparées deux expériences voisines que tout rapproche et qui, aussitôt dissociées, prétendent immédiatement fusionner et se totaliser à nouveau ; on ne les retient souvent que par un véritable tour de force. Mais enfin l'introspection spéculative n'existe qu'autant qu'existe cette distinction. En somme le problème consisterait simplement à se voir sans se regarder. On ne peut se regarder dans un miroir sans surprendre son propre regard ; et l'on doit dire, en ce sens, que nous ne nous sommes presque jamais *vus* nous-mêmes objectivement, puisque dans toutes nos images ce regard — notre regard — nous poursuit, qui est en quelque sorte l'écho de notre propre opération, c'est-à-dire le stigmate du sujet. Le problème est donc le suivant : dissocier en soi l'« œil » et le « regard », séparer le moi authentique de cet autre moi-même qui pose en se regardant. L'auto-analyse paraît toujours plus ou moins monstrueuse (1) ; mais rassurons-nous : ce n'est pas la *m*ême partie du moi qui est au même moment et au même point de vue le spectateur et

(1) On connaît les célèbres objections de Comte contre la méthode introspective dans la 1^{re} leçon du *Cours de philosophie positive*. Cf. Höffding, *Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience*, pp. 21, 29 ; et sur toute cette question André Lalande, *la Psychologie, ses divers objets et ses méthodes*, apud Dumas, *Traité de psychologie*, I, pp. 14-18.

le spectacle ; ces contradictions ne sont tolérables que pour une conscience résolue à vaincre la logique ou à ne se laisser capturer dans aucun cercle vicieux ; la conscience spéculative ne pense, elle, qu'en aérant et articulant son discours, en distillant ses concepts pour qu'ils ne soient qu'eux-mêmes et sans mélange d'aucun autre, en ménageant un vide, si minuscule soit-il, entre le sujet et l'objet. La difficulté de la connaissance de soi est donc une simple difficulté psychologique : comment penser à part du moi un objet si proche de ce moi ? Entre le plus grand recul qui est la condition de toute vision sereine, et la plus grande proximité qui seule nous donne des images détaillées, individuelles, saisissantes de relief et de vie, quelle est la distance « optima » ?

Le problème de la conscience morale est, au contraire, un vrai problème métaphysique : y a-t-il une conscience sans aucune distance ? Toute notre impartialité ici n'y fera rien ; ce n'est pas une question d'effort. La conscience morale consiste justement à « participer », et loin de fuir l'impureté, elle en fait profession. Comment cette conscience-là est-elle possible, en général ? On sait que Socrate dans le *Charmide*, contestait que les choses pussent « exercer sur elles-mêmes leur propre vertu », τὴν ἑαυτῶν δύνανμιν πρὸς ἑαυτὰ σχεῖν (1), et assignait à chaque science un objet, ὁ τυγχάνει δὲ ἄλλο αὐτῆς τῆς ἐπιστήμης (2). Comme la vue s'exerce sur les couleurs, et l'ouïe sur les sons, et la volonté sur le bien, et l'amour sur la beauté, ainsi toute science est relative à un ἑτερόν τι, entendez à

(1) *Charmide*, 168 e.

(2) 166 a, et en général de 164 d à 171 c. Cf. Plotin, *Ennéades*, V, 3, spécialement §§ 8 et 10 et la notice de M. Émile Bréhier (éd. Budé, Paris, 1931, pp. 37-48).

des μαθήματα qui sont distincts d'elle-même ; ce qui revient à dire : toute science est la science de quelque chose (τινός), s'exerce sur autre chose que soi (πρὸς ἄλλο). Et Plotin dit de même : εἰκόνη προσήκει ἐτέρου οὕσαν ἐν ἐτέρῳ γίνεσθαι... ou encore : « la vision doit être vision de quelque chose », ἔντος τινὸς ἄλλου ὄρασιν δεῖ εἶναι, μὴ δὲ ὄντος μάτην ἐστί. Mais ne peut-on affirmer, s'agissant de ce que j'ai appelé introspection spéculative : ἐπιστήμη ἑαυτοῦ = ἐπιστήμη ἄλλου ? Il n'y a qu'un dogmatisme naïf pour exiger que l'esprit reçoive du dehors, dans l'acte de connaître, une « species » toute réflexive (1). En somme il doit exister quelque chose comme l'« intellectio abdita » de Campanella, une intellection intime et très rapide qui rapproche tellement objet et sujet qu'elle imite l'instantanéité d'une vision immédiate. Pourtant le dédoublement y est encore très visible, et l'on ne reprocherait pas au sujet de contaminer l'objet s'il n'en était idéalement distinct (2). Dans la conscience morale, c'est le même qui est au même moment le sujet et l'objet ; il n'est pas, comme l'αὐτοκίνητον d'Aristote, moteur par un bout et mû par l'autre ; ni même objet sous un rapport et sujet sous l'autre rapport : je dis qu'il est tout entier et du même point de vue objet et sujet, ou mieux encore — opérateur et patient. On a vu comment ce

(1) Gassendi, cinquièmes objections aux *Méditations métaphysiques* de Descartes (A. T. VII, p. 292). Cf. ce que Plotin dit des τύποι, V, 3, 5 (Bréhier, l. 25 : τὴν ἄρα ἀλήθειαν οὐχ ἐτέρου δεῖ εἶναι).

(2) Qu'on songe par exemple à l'αὐτοκίνητον d'Aristote, dans lequel la distinction du moteur et du mû est conservée (*Physique*, VIII, 257 a 27-b 13) et qui permettrait de résoudre l'aporie de *Charmide*, 168 c. Pour Plotin le νοῦς se pense lui-même ὅλος ὅλῳ, οὐ μέρει ἄλλο μέρος (V, 3, 6) : ainsi se trouve résolue l'aporie de Sextus Empiricus (*Adv. Math.* VII, 310) que rappelle M. Bréhier.

déchirement, cette contradiction sont au fond de toute souffrance morale. D'ailleurs y a-t-il bien là contradiction ? Ce paradoxe de la mauvaise conscience paraîtra sans doute moins étonnant si l'on se représente l'esprit comme une totalité organique qui est perpétuellement « *causa sui* » et qui agit sur soi par une espèce d'opération circulaire ; et l'on voit déjà combien Nietzsche a tort de considérer la mauvaise conscience comme l'effet, si j'ose dire, d'un masochisme moral. Par exemple la mauvaise conscience n'est pas plus monstrueuse que certaines formes d'égoïsme subtil dans lesquelles l'individu rapporte à son moi des sentiments qui s'adresseraient normalement à autrui : l'amour est don de soi, l'amour existe pour que la conscience puisse s'oublier — et voici que la conscience, comme Narcisse, tombe amoureuse de sa propre image ; par une complaisance dérisoire, elle détourne de leur fin les sentiments les plus généreux — la pitié, la délicatesse, l'abnégation — pour les consumer dans un monologue stérile ; elle dévore sa propre substance. Dans la douleur morale cette espèce de tête-à-tête solitaire dégénère vraiment en autophagie ; car la conscience, qui ressemble à un monde clos, est parfois au même moment libre et déterminée (c'est cette libre nécessité qu'on appelle l'Obligation), juge et partie, bourreau et victime : « *ipsa sibi carnifex* ».

Je dis : bourreau et victime — et non plus sujet et objet. Menacée par l'angoisse et incapable de projeter l'objet au dehors, la conscience essaiera du moins de se diviser au dedans afin de circonscrire le mal. Elle fera que l'« objet », bien qu'il soit maintenant la chair de sa chair, lui paraisse néanmoins extérieur ; tels ces animaux qui abandonnent à l'ennemi, pour s'échapper, le membre par lequel on les retient. La mort

dans l'âme, nous faisons ainsi la part du feu ; nous pratiquons sur nous-mêmes une amputation spontanée qui doit rétrécir et regrouper nos états de conscience, nous sectionnons, pour ainsi dire, un sentiment qui serait douloureux s'il restait nous-mêmes. Afin d'extirper la douleur jusque dans sa racine, afin de la pourchasser dans tous les recoins de l'âme, nous ferons semblant de prendre pour objet tout ce qui nous fait souffrir, nous transporterons en nous la division que nous n'avons pas su maintenir entre les choses et nous. Dans tous les cas le « nous-mêmes » qui est l'objet n'est plus exactement le « nous-mêmes » qui est sujet : le rapport d'objet à sujet — si cher que nous soit l'objet — est donc toujours une relation partielle, je veux dire l'attitude de détachement que l'esprit adopte à l'égard d'une partie de lui-même. S'il s'agit au contraire de conscience morale, l'esprit est tout entier engagé des deux côtés à la fois. C'est une lumière qui se voit elle-même, πρὸς αὐτὸ λαμπηδών, pour rappeler ici l'expression dont Plotin se sert quand il veut nous suggérer peu à peu l'idée d'une coïncidence entre l'intelligible et l'intellection. Ici l'on *est* toujours ce que l'on *connaît*, car il y a une faute qui est, pour ainsi dire, à la fois régime et prédicat du sujet, accusatif adhérent ! Ce qui dès lors s'établit entre moi-même et moi-même, ce n'est plus un tête-à-tête indifférent et superficiel, c'est l'intimité du « for intérieur ». La conscience spéculative — la bonne, l'heureuse conscience — est une contemplation, mais la mauvaise conscience est une condamnation ; c'est une conscience qui s'accuse elle-même, qui a horreur de soi. Cette fois, une retraite stratégique n'est plus possible, et la conscience, acculée dans ses derniers retranchements, privée de

ce « divertissement » qui, selon Pascal, la détourne de penser à soi, la conscience est directement aux prises avec elle-même ; et comme elle ne peut ni se regarder en face, ni se détourner de cette vue, elle est tourmentée par la honte et les regrets. C'est, à notre avis, l'un des éléments essentiels de la mauvaise conscience que cette affreuse solitude d'une âme qui a dû renoncer à toute diversion et qui éprouve une sorte d'horreur panique à se sentir nue en présence du seul témoin auquel on ne puisse rien cacher puisque ce témoin, c'est moi-même. N'est-ce pas, dit Juvénal, le plus cruel tourment et le plus inévitable « *nocte dieque suum gestare in pectore testem* » ? Peut-être l'Ennui (dont la généralité en quelque sorte métaphysique a tant intrigué des philosophes comme Pascal, Schopenhauer et, de nos jours, Martin Heidegger) (1) n'est-il en somme qu'une mauvaise conscience sans motif, ou bien — soit dit sans nulle arrière-pensée théologique — une mauvaise conscience originelle, je veux dire cette souffrance lointaine et encore latente qui se déclare dès que le moi est seul avec lui-même, et qui, au moindre péché, s'actualisera en remords.

Ce n'est donc pas sans raison, que la morale traditionnelle parle métaphoriquement du « tribunal » intérieur (2). Dans cette confrontation secrète où

(1) Bergson (*Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 109) y voit un effet de notre sociabilité. C'est le mal de Baudelaire.

(2) Par exemple Kant, *Tugendlehre*, I Teil, § 15 suiv. (Casirer VII, p. 250), où Kant se donne bien du mal pour atténuer la contradiction de l'homme naturel et de l'« *homo noumenon* » (*numero idem, specie diversus*). Les écrivains usent et abusent de cette métaphore : Rousseau (*Émile*, IV : Profession de foi du vicaire savoyard), Chateaubriand (*Génie du Christianisme*).

ma personne est directement mise en cause, la conscience morale n'a pas à *connaître* une action qui n'est que trop connue, mais à l'évaluer : elle n'est pas représentation, mais appréciation intuitive du donné — d'un donné qui est moi. Or tout ce qui est moi a une « valeur », entendez : peut être bon ou mauvais ; et la valeur d'un sentiment, d'une intention, d'un mouvement de l'âme ne désigne plus telle particularité de structure tout unilatérale, tel détail morphologique, mais la signification de ce sentiment dans la totalité de notre vie ; la valeur désigne ce qui dans la personne est tout ensemble le plus général et le plus central ; ou mieux, elle intéresse notre « ipséité » directement, essentiellement ; c'est une aventure dans laquelle nous sommes tout entiers entraînés ; avec chacun de mes actes se joue, en quelque mesure, ma destinée morale. De là vient que la conscience morale est uniquement conscience pour soi. L'autre conscience est faite pour les choses ou pour moi-même en tant que je me considère comme une chose ; hospitalière et expansive, elle distribue ses objets dans l'espace lumineux de la connaissance. La conscience morale, au contraire, se replie sur la personne ; c'est une confidence, un mystère si profond que nous hésitons nous-mêmes à nous l'avouer et qu'il reste en général inexprimé, incommunicable, accueillant aux sophismes et aux mensonges rassurants. De là aussi la fluidité extrême de ce for intérieur qui n'est, en somme, que le contact du moi avec lui-même. La conscience spéculative ne manque pas de consistance : elle est le sujet en tant qu'il s'oppose un objet. La conscience morale est-elle sujet ? est-elle objet ? on ne saurait le dire puisque l'un et l'autre sont moi. Elle n'est pas le moi idéal, car il n'y a plus ici de juge

transcendant au problème ; mais elle est le moi idéal en tant que fautif (car il porte le péché inscrit dans sa chair) ou bien le moi fautif en tant que déjà il se régénère par le regret de sa faute ; mieux encore, elle est la circulation instantanée et impalpable qui s'établit entre ces deux « moi » identiques. La douleur enfin qui fait cortège à cette conscience témoigne d'une aventure où nous sommes effectivement engagés ; le propre de la douleur, c'est d'être un événement qui arrive pour de bon, qui est vraiment vécu par une personne, qui fait l'objet d'une expérience privilégiée et absolument réelle ; nous avons affaire non plus à du possible, mais à de l'existant ; non plus à des concepts, mais à une réalité cruellement effective. Qu'on la dise irrationnelle tant qu'on voudra : la douleur morale est *du vécu* ; par elle nous nous trouvons plongés en plein concret. Il s'agit bien d'idées pures ou, comme eût dit Newman, d'abstractions notionnelles, alors que nous mourons de honte et de chagrin !

On voit assez par tout cela à quel point Nietzsche est brutal et superficiel lorsqu'il prétend ne voir dans cet « attentat contre soi-même » qu'un phénomène secondaire, artificiel, ou, comme il dit, « réactif » (1). N'est-ce pas l'erreur commune à beaucoup d'« explications » naturalistes ou sommairement évolutionnistes de méconnaître ce qu'il y a d'originale et véritable positivité dans la vie intérieure de l'homme ? Non, la mauvaise conscience n'est pas un geste monstrueux, une anomalie psychologique ; d'abord qui oserait dans les choses de l'âme séparer infailliblement

(1) *Généalogie de la morale*, trad. Henri Albert. Deuxième dissertation, la « Faute », la « mauvaise conscience » et ce qui leur ressemble.

le « normal » et le morbide (1) ? Nietzsche lui-même, qui a l'air de posséder le critérium absolu de la santé, Nietzsche n'a-t-il pas reconnu ailleurs la relativité de ce concept et la vitalité de la déraison ? Nous venons, il est vrai, de comparer la douleur morale à un « raté » de la conscience. Après tout ce n'est peut-être là qu'une façon de parler. Si la vocation de la conscience est cette impartialité idéale qui nous permet d'adhérer aux choses, la conscience morale est assurément une conscience manquée ou incomplète ; mais il est peut-être plus sage de penser que la conscience morale existe pour elle-même, et non point par rapport à la conscience spéculative — celle qui garde ses distances ; et il apparaîtra alors que ces représentations d'Échec et de Succès sont aussi relatives que, suivant M. Bergson, l'opposition de l'ordre et du désordre. La conscience morale est une attitude de toute la personne, une certaine manière d'être de notre âme, et qui veut être appréciée directement, comme si aucune autre conscience n'existait. Ces remarques nous dispenseront, sans doute, d'avoir à choisir entre les diverses théories de la conscience morale : intellectualisme, intuitionnisme, volontarisme, émotionnalisme. Nous pensons que la mauvaise conscience diffère en nature de la conscience spéculative, quoique pour la clarté de l'explication, et parce que la conscience spéculative est de beaucoup la plus rassurante des deux, nous ayons décrit la conscience morale comme une conscience inefficace ; en réalité, elle est infiniment plus inquiétante encore, mettant en cause non pas la véracité théorique de nos sensa-

(1) Karl Jaspers, *Psychopathologie générale*, trad. A. Kastler et J. Mendousse (Paris, 1928), pp. 4-10.

tions, mais la bonté de nos actes. Les intellectualistes et beaucoup de théologiens ne veulent reconnaître dans la conscience morale qu'une sorte de syllogisme instantané ; c'est comme si l'on soutenait, remarque profondément G. Stoker (1), que l'amour d'une mère pour son enfant n'est qu'un cas particulier de l'amour des femmes pour les enfants en général. L'amour d'une mère est quelque chose d'unique, à quoi rien ne se compare. Et de même, la sympathie d'une personne pour ses propres plaisirs et ses propres actions ne ressemble à aucune autre : c'est vraiment la voix du sang. Et je sais bien qu'en fait il s'opère de nombreux échanges entre la raison théorique et la raison pratique : le même verbe « juger » ne désignait-il pas à la fois la fonction élémentaire de prédication, et l'opération axiologique par laquelle j'évalue le donné ? En fait, il n'est pas de conscience intellectuelle qui ne soit normative à quelque degré, et inversement tout « Gewissen » implique un « Wissen » latent, toute *συνείδησις* une *εἰδησις*. Lorsque, par exemple, Socrate confesse : *ἐμαυτῷ γὰρ συνήδη οὐδὲν ἐπισταμένῳ* (2), il est clair que cette conscience toute formelle virera aisément en conscience morale pour peu que la sincérité de l'esprit soit en cause : car il est, comme nous disons, de stricte « probité intellectuelle » d'avouer son ignorance quand on ne sait rien, au lieu de professer la fausse science des sophistes. C'est tout le problème de la Véracité — à la fois exigence spéculative et vertu. Pourtant les deux consciences vont très bien l'une sans l'autre, ce qui prouve qu'elles sont essentiellement distinctes. Sans doute, le cons-

(1) H. G. Stoker, *Das Gewissen* (Bonn, 1925), p. 60.

(2) *Apologie*, 22 c et 21 b.

ciencieux est en général conscient ; mais vice versa, un homme sans conscience n'est pas toujours un « inconscient ». Les âmes scrupuleuses ont juste assez de conscience pour souffrir, — car l'adhérence ne leur est pénible que parce qu'elles ont goûté du détachement ; elles sont un peu conscientes puisqu'elles se posent un problème, et un peu inconscientes aussi puisque ce problème est une volupté qui leur reste chère et qui leur appartient indissolublement ; ce n'est pas là de la « subconscience », mais plutôt la guerre du conscient et de l'inconscient ou, comme dirait Hegel, l'état d'une âme déchirée — « Zustand der zerrissenen Seele ». D'autre part la conscience peut exister en dehors de toute délicatesse morale ; c'est ce qu'on appelle le cynisme. Ne savons-nous pas, du reste, que l'extrême conscience est l'antidote le plus efficace des grandes douleurs ? Trop de lucidité dessèche ; en sorte qu'une conscience délicate ne va pas toujours sans quelque aveuglement, sans l'ingénuité du cœur et la crédulité de l'esprit. C'est cette conscience que l'ironie des esprits forts impi-toyablement pourchasse et neutralise. Une seule remarque nous suffira à montrer quel abîme il y a entre la dure conscience de l'entendement et cette espèce de finesse tendre et profonde qui est propre aux âmes vertueuses : l'inconscience est une excuse, mais non point le « défaut de conscience » ; nous déclarons volontiers irresponsable quiconque fait le mal sans le savoir ; mais manquer de conscience morale est un péché, car cette fois ce sont mes intentions qui deviennent suspectes ; je n'ai pas tort de nuire, puisque je suis inconscient, mais j'ai tort d'être inconscient, tort d'être moi-même ; c'est ma « diathèse » qui ne vaut rien. L'inconscience morale n'est

donc plus un phénomène de déficit, une pure et simple absence, mais une faute positive. Sans doute il existe certaines formes de conscience spécialisée qui paraissent intermédiaires entre la conscience spéculative et la conscience morale, et qu'on appelle, d'un nom générique, « Conscience professionnelle ». Même dans cette humble conscience il y a pourtant un élément moral qui ne se réduit à aucun autre : la renonciation à un gain, l'honnêteté secrète et qui se plaît à rester anonyme, — tout cela appartient déjà à un ordre surnaturel tout voisin de l'absurde charité, c'est-à-dire de la « grâce ».

Nous avons expliqué la conscience morale à partir de la conscience intellectuelle comme si elle s'en déduisait ; et maintenant que nous la savons « partielle », impérative, douloureuse, nous disons au contraire qu'elle est d'espèce toute différente. N'en déplaise aux évolutionnistes ce n'est pas la conscience intellectuelle qui est devenue morale au cours de l'histoire en dirigeant sur le moi un effort jadis tout expansif ; ces généalogies ne sont que des reconstructions logiques sans valeur. Le moi est un objet absolument privilégié, et la mauvaise conscience du moi ne provient pas plus de la conscience intellectuelle que la douleur n'est un cas particulier du plaisir. Nous avons parlé à dessein le langage du dédoublement — de ce que Plotin appelle *μερισμός* — afin de suggérer peu à peu l'image d'une conscience dans laquelle la distance serait nulle entre le sujet et l'objet : tel un géomètre qui expliquerait le point comme un cercle dont le diamètre, le centre et la circonférence se confondent ; pourtant ce n'est pas le cercle qui est devenu infiniment petit ! Mais il est peut-être commode d'imaginer un tribunal, pour

fondre successivement l'une dans l'autre les images de l'accusé, de l'accusateur, du juge, de l'avocat et du verdict lui-même, car la mauvaise conscience est, à elle seule, tout cela. Ou plutôt il n'y a pas de tribunal parce qu'il n'y a pas de doute ; s'il y avait le moindre doute, il n'y aurait plus de mauvaise conscience — car la certitude de conscience, comme la vertu stoïcienne, est toujours pure et entière ; il n'y a pas ici de peu et de beaucoup. Si l'Oreste d'Eschyle, poursuivi par les Euménides, comparait devant le tribunal d'Athéna, et s'il trouve Apollon pour avocat, c'est qu'en réalité Oreste est déjà repentant, il est absous d'avance ; le dénouement ne fait aucun doute. Toute cette mise en scène — plaidoyer, délibération et jugement — ne peut nous donner le change ; la partie est déjà gagnée, puisqu'Oreste a expié son parricide. Le dédoublement de la conscience en accusateur et accusé n'est donc pas autre chose qu'une reconstitution métaphorique faite après coup. Mais il arrive ceci que les âmes de mauvaise foi, à la recherche d'une excuse, se jouent la comédie à elles-mêmes et inventent quelque Apollon pour se défendre contre leurs Érinnyes intérieures. Ces âmes troubles ressemblent au joueur solitaire qui entreprend de jouer une partie d'échecs contre lui-même ; il a beau s'étourdir par toutes sortes de vertiges, il ne peut que retarder un dénouement qui est absolument prévu puisque le Pour et le Contre dépendent également de lui. L'intérêt du jeu se concentre autour de ce sort inconnu qui décidera entre l'adversaire et nous ; mais où est l'inconnu dans un dialogue dérisoire où c'est le même qui fait les objections et les réponses, qui ourdit des complots et les déjoue ? Comment être tout entier tour à tour et moi-même et un autre ? L'âme impure

qui, poussée à la fois par une espèce de panique morale et par un besoin de symétrie logique, organise cette mise en scène, l'âme impure sait tout ce qui arrivera, puisqu'elle est intérieure au drame ; elle n'échappe pas aux « chiennes furieuses » de son péché.

La conscience morale, comme l'intelligence selon Plotin, est donc une lumière qui se voit elle-même, une vision qui ne voit rien, ὅψις οὐπω ἰδοῦσα (1). Qu'on ne lui reproche point son parti-pris, puisqu'elle en fait profession. La conscience spéculative déteste les « préjugés » parce qu'elle voudrait oublier complètement notre passé, parce qu'elle se déverse dans les choses, parce qu'elle est toute ravie à soi, « *extroversa* ». Mais pour la conscience morale le parti-pris consisterait bien plutôt à jouer la comédie du dédoublement et à pratiquer une systématisation rétrospective. C'est donc bien en vain que la théologie, pour éluder ce qu'elle croit être une contradiction insupportable, en appelle à un tiers impartial et transcendant dont la συντήρησις serait messagère. Mais on n'en finirait pas de dénoncer toutes les idolâtries auxquelles la conscience morale donne prétexte. Si nous la laissons s'expliquer elle-même, dans la langue qui lui est propre, au lieu de la transposer dans un discours de réflexion, elle nous apparaîtra comme un certain genre de sensibilité, comme un toucher spécial qui rend l'âme susceptible à des rapports inconnus des autres âmes. On dit que l'artiste est celui qui, dans

(1) *Enn.* V. 3, 11. Cf. 8. : φῶς ἄρα φῶς ἄλλο ὁρᾷ · αὐτὸ ἄρα αὐτὸ ὁρᾷ. V. 5. 7 : τότε γὰρ οὐχ ὁρῶν ὁρᾷ καὶ μάλιστα τότε ὁρᾷ · φῶς γὰρ ὁρᾷ · τὰ δ' ἄλλα φωτοειδῆ μὲν ἦν, φῶς δ' οὐκ ἦν.

un paysage, sur un visage, peut lire certaines relations secrètes que nous ne déchiffrerions pas sans lui — car nous sommes très lourds. La finesse morale ne ressemble-t-elle en cela à la clairvoyance de l'artiste ? N'est-elle pas elle aussi une perception de l'invisible ? Là où les « âmes cadavéreuses » ne voient rien, les natures morales discernent au contraire une foule de problèmes possibles ou, comme nous disons, de *cas de conscience* ; un rien les fait souffrir, elles vibrent et résonnent à tous les bruits de l'univers ; un acte indifférent pour tout le monde fera pour elles question, et les plaisirs les plus innocents leur paraîtront suspects. C'est là ce qu'on appelle le *scrupule*. Rien de ce qui intéresse ou approche l'âme humaine n'est indifférent ; n'y eût-il au monde qu'une seule conscience morale, cela suffirait déjà pour que les choses se répartissent dans l'univers selon une dimension toute nouvelle, d'après un certain ordre de profondeur qui est celui de leur excellence ; elles ne sont plus simplement des choses qui existent : elles « méritent » ou ne « méritent » pas d'exister, elles se distribuent autour de nous selon une hiérarchie qui n'est pas fondée dans leur nature objective, mais dans nos préférences surnaturelles. En somme, la conscience ne dit pas autre chose que ceci : tout ne peut pas se faire ; certaines actions, en dehors de leur utilité, parfois même contre toute raison, rencontrent en nous une résistance inexplicable qui les rend « scrupuleuses », c'est-à-dire qui les freine ; quelque chose en elles ne va plus de soi. La conscience est l'aversion invincible que nous inspirent certaines façons de vivre, de sentir ou d'agir ; c'est une répugnance imprescriptible, une espèce d'horreur sacrée. Mais on

ne fait pas sa part au démon du scrupule une fois qu'il a pris possession de notre âme :

Le diable a tout éteint aux carreaux de l'auberge !

Toutes les évidences se troublent, un principe empoisonné corrompt tous nos plaisirs. La conscience est-elle la mort de l'espérance ?

CHAPITRE II

IRRÉVERSIBILITÉ

Adorable sorcière, aimes-tu les dam-
nés ?
Dis, connais-tu l'irrémissible ?
(BAUDELAIRE, *l'Irréparable*.)

La conscience morale n'est pas une chose particulière dans l'esprit comme la couleur bleue, l'association des idées ou l'amour des femmes. La conscience morale n'*existe* pas. Mais je sais que j'ai une conscience parce que j'éprouve que certaines actions qui sont légales, ou indifférentes, ou permises par la police, m'inspirent un dégoût insurmontable. La conscience n'est rien en dehors des sentiments cruels qui la manifestent. Pourtant la conscience n'est pas cette douleur déterminée, cette crise morale : bien au contraire c'est elle qui explique les crises intermittentes du consciencieux, comme c'est la tendance amoureuse qui explique les émotions, les plaisirs et les extases de l'amant. La plupart des hommes ont ainsi une conscience sans le savoir, mais ils la découvriront un jour parce qu'on aura blessé en eux quelque chose qui leur était cher, parce qu'une certaine façon d'agir les aura scandalisés ou, comme on dit « choqués ». En chacun de nous il s'établit comme

un seuil de moralité, une sorte de niveau moyen en deçà duquel il n'y pas encore de conscience en acte.

I. — L'IDÉE DE SANCTION

Ces crises qui indiquent que la conscience est là, on les appelle des sanctions. La morale scolaire, qui aime les classifications bien symétriques, distingue des sanctions externes (naturelles ou surnaturelles) et des sanctions internes ; et comme il faut à toute force — fût-ce au prix d'une fausse fenêtre — qu'à la polarité des sanctions sociales (peines et récompenses) corresponde une polarité semblable au-dedans du sujet, on opposera au remords ce que la philosophie optimiste appelle satisfaction morale ou joie du devoir accompli. La « sanction » désigne au sens propre ce qui « consacre » ou « sanctifie » une loi ; la consécration de la loi, en l'espèce, c'est l'état affectif par lequel elle se rend sensible au sujet. On peut dire en ce sens que toutes les lois comportent des sanctions. Par exemple : nul ne viole impunément les lois physiques ou économiques. Cela est vrai, car il arrive ordinairement malheur à ceux qui ne tiennent pas compte de la nature. Au demeurant ce n'est pas la nature qui nous punit, ce n'est pas la loi qui se venge. Il nous arrivera de parler au sens figuré des revanches de la nature, mais nous savons que la nature ne s'intéresse pas à nos imprudences, à notre perfectionnement ; si vous vous penchez trop par-dessus la Tour Saint-Jacques je dis que vous vous en repentirez, quoique la Pesanteur ne le fasse pas exprès ; c'est l'homme, l'être moral qui moralise les lois, « comme si la nature avait partout des yeux

qu'elle tourne vers l'homme (1) ». Nos audaces contre la nature ne sont donc que des expériences heureuses ou malheureuses (2) grâce auxquelles nous mesurons jusqu'où s'étend la puissance des lois. On dira qu'il y a des lois logiques et que la sanction de ces lois n'est plus accidentelle et extérieure comme c'était le cas pour les lois physiques : si vous raisonnez mal, votre punition sera l'erreur, l'échec et tout ce qui s'ensuit, car tout manquement aux lois de la pensée se paye tôt ou tard. La sanction est ici continue, implicite et, pour ainsi dire, latente ; c'est une nécessité régulatrice de notre constitution intellectuelle et nous l'explicitons, dans la Réfutation, par des artifices qui rendent sensibles les contradictions et absurdités auxquelles un raisonnement vicieux accule l'esprit. Mais d'abord on peut se tromper sans s'en apercevoir ; on a rencontré la vérité avec des raisonnements faux. Et puis les lois de la pensée sont comme les lois de la nature : elles ne s'occupent pas de moi ; ce ne sont pas des lois qui « punissent ». Sans doute il n'y a de sanction que s'il y a un donné qui résiste à nos entreprises ; mais il n'y a plus de sanction si nos entreprises ne comptent pas en quelque mesure, si nous ne pouvons rien contre la loi, si en un mot nous ne sommes pas libres. La loi naturelle comme dit fortement Guyau, est trop inviolable pour être sainte ; il n'y a pas de camaraderie possible entre les hommes et elle ; rien ne l'entame ; on la « vérifie », on ne lui désobéit pas. A force d'impassibilité et de raideur elle finit par permettre toutes les

(1) Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 186 (à propos de la magie).

(2) Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, p. 184.

désertions morales ; le moins ingénieux des débauchés n'apprend-il pas assez facilement à éluder les conséquences de sa faute ? car la nature aveugle est aussi corruptible qu'inflexible ! C'est une justice automatique dont les sanctions ou plutôt les effets distribuent la douleur à tort et à travers. Il n'y a que la justice des hommes qui distribue les peines avec discernement : cette fois on s'occupe de nous et la loi outragée condescend à nous amender ; cette fois les tourments fortuits qui faisaient cortège à la faute s'organisent en un système pénal. Pourtant quelle différence encore entre ces sanctions artificielles, expressément voulues par les hommes, et les sanctions spontanées de la conscience ! L'impératif social et juridique reste toujours distinct des sanctions qui en assurent l'observance ; ce n'est pas la même conscience qui édicte la loi et qui regrettera de l'avoir méprisée. Le remords, au contraire, n'est rien de distinct de la conscience morale : de même que la béatitude selon Spinoza n'est pas le prix de la vertu, mais la vertu elle-même, ainsi le remords n'est pas la sanction d'une loi transcendante puisqu'en somme la loi désigne une certaine direction de la conscience et que le remords est justement cette conscience, sous sa forme la plus aiguë. C'est le crime lui-même qui est notre supplice (1). Le remords ne fait donc pas partie d'un appareil de sanctions postiches accrochées, pour ainsi dire, du dehors à une loi sans rapport dans notre vie ; la loi ici descend

(1) Sénèque, *Ep.* 97 : « *Prima illa et maxima peccantium est pœna peccasse... Sceleris in scelere supplicium est.* » Cf. *Ep.* 81 : « *Virtutum omnium pretium in ipsis est... : recte facti fecisse merces est.* » Voici les textes où Sénèque parle de la mauvaise conscience : *Lettres à Lucilius*, n^{os} 43, 81, 97, 105.

de son piédestal pour vivre en familiarité avec nos sentiments et nos actions (1) ; c'est une loi vulnérable et dont la destinée est mêlée inextricablement à la mienne. De là la délicatesse singulière et toute vivante de la loi morale. L'erreur n'atteint pas les lois de la pensée ni l'échec les lois de la nature, mais au contraire l'échec et l'erreur expriment que c'est l'individu qui nécessairement se brise contre une loi inviolable ; avec ou sans notre consentement la loi aura le dessus. Notre faute, elle, atteint directement la loi morale ; elle la rend moins belle, moins immaculée, moins forte ; nous pressentons que la mauvaise action de quelqu'un engage et compromet déjà dans une certaine mesure l'avenir même de la loi ; le péché d'un seul fera peut-être qu'il y ait moins de confiance et d'espérance parmi les hommes. Ce serait beaucoup dire, sans doute, que de prétendre avec les mystiques que l'univers entier est suspendu à notre décision, que Dieu même a besoin de notre collaboration ; pourtant n'est ce pas l'une des singularités profondes de la vie morale que cette croyance de l'agent à la valeur et au retentissement cosmiques de son action ? Car il y a dans les résolutions d'une volonté quelque chose de solennel, d'infini et de presque religieux qui est étranger aux démarches de l'intelligence. L'erreur est une affaire moins « importante » que la faute, tout nous le dit ; car si nous nous refusons au péché le diable même ne peut rien, tandis que si nous succombons il y aura peut-être dans le monde moins de courage et de sainteté. C'est pourquoi les défaillances d'un homme

(1) Georg Simmel, *Das individuelle Gesetz (Lebensanschauung*, 1918, 4^e essai).

respecté ont à nos yeux quelque chose de désespérant et qui nous fait douter de tout ; nous sentons que par la faute d'un seul la vie a un peu moins de valeur qu'avant et notre foi morale ne guérira peut-être pas de cette blessure. La loi qui punit est donc la même qui souffre, et l'on peut dire sans exagération que nos péchés crucifient perpétuellement l'idéal.

Le remords est donc bien une vraie punition — ce n'est plus là, comme dans le cas de l'erreur, une manière de parler ; et pourtant le remords n'est que le prolongement organique, l'exaltation intérieure de la loi blessée, c'est-à-dire de la mauvaise conscience ; car la loi n'est pour ainsi dire, que l'aspect exotérique de la conscience ; le même qui est conscience au-dedans représente la loi par son côté objectif, en sorte que l'une peut être dite le revers de l'autre. Le remords naît de la mauvaise action aussi naturellement que la fièvre d'un état infectieux ; et cependant — le sens commun ne s'y trompe pas, le remords naît exprès pour nous châtier ; il ne résulte pas fatalement du péché bien qu'il lui soit intimement apparenté ; mais au contraire il y ajoute quelque chose de nouveau, une certaine souffrance gratuite, et si contingente que les chrétiens l'ont toujours considérée comme un aversissement du Saint-Esprit. Mais le propre de la sanction est de survenir après l'acte accompli pour lui donner le sceau de la vertu ou du péché, pour accorder ou refuser l'investiture morale. On sait quelle importance la société attribue à ces actes secondaires qu'on appelle : validation, consécration, ordination, et sans lesquels les actes « primaires » n'ont aucune valeur juridique ou religieuse, aucune existence définitive. La sanction morale ne serait-

elle à son tour qu'une formalité superstitieuse, une vaine cérémonie de légalisation ? Tout indique, au contraire, que le pécheur ne souffre pas « pour être en règle », mais parce que vraiment il le mérite ; la *moralité conséquente* ne se surajoute pas à la *moralité antécédente* comme un rite secondaire à une action véritable : la *Conscience* est aussi primaire, aussi spontanée, aussi « morale » que l'*Intention*.

La conscience est primaire parce qu'originale, mais la conscience vient après l'action. Si le remords n'est qu'une inflammation de la conscience ou, comme je l'ai montré, une conscience critique, on pourra dire que la conscience en général — celle qui n'est pas encore « cuisante » — s'annonce déjà comme une sanction virtuelle, chronique et latente. La conscience c'est pour ainsi dire le remords en veilleuse. Joseph Butler distingue une conscience *avant* et une conscience *après* (« antecedent or directive », « subsequent or reflective ») (1) ; à la conscience rétrospective, beaucoup de philosophes se plaisent à opposer un certain sens moral (« *conscientia praemonens* ») qui serait l'organe des maximes pratiques et qui, par une inspection instantanée des cas scrupuleux, nous soustrairait aux collisions de devoirs. Le « Sens moral », s'il existe, est à la sensibilité morale comme la justice préventive à la répressive ; d'où il suivrait qu'il y a une certaine conscience morale qui n'est pas douloureuse et qui garde encore le contrôle du futur. Disons-le tout de suite : cette

(1) Sermons, Ed. J. B. Bernard (London, 1900), pp. 1-48. Cf. Escobar, *Liber theologiae moralis* (Lugduni, 1656). Examen III : « *Conscientia partim se extendit ad opera nostra praeterita, ea accusando tanquam male facta, aut tanquam recte gesta commendando ; partim vero ad opera futura, dictando utrum agenda vel omittenda sint.* »

anticipation morale n'est pas la conscience — si du moins on distingue, comme nous l'avons fait, entre la véritable conscience et une sorte de « conscience intellectuelle pratique » qui n'est qu'une réflexion sur le plaisir. La conscience spéculative, bien qu'étrangère au temps, peut être dite « antécédente », car elle sert à entreprendre, à calculer et à prévoir ; c'est une conscience féconde, pleine de sages propos et de fructueux enseignements, une conscience qui sait avant de savoir puisqu'elle peut tout comprendre. Comment une telle conscience serait-elle jamais prise au dépourvu ? La conscience morale, elle, arrive toujours en retard ; c'est une victime du temps ou, comme dit très bien Lipps, un « instinct tourné en arrière ». Mais il arrive parfois que la douleur morale soit une simple douleur naissante et qu'elle ait pour cause non pas un acte déclaré, mais une mauvaise intention ; elle aura l'air dans ce cas de précéder l'action et, bien qu'au fond toujours rétrospective, la conscience ici ressemblera au sens moral ; les avertissements qu'elle nous donne peuvent encore nous servir pour les œuvres et, si l'on peut dire, pour notre contenance, mais non plus pour l'inspiration elle-même — car il est déjà trop tard ; cette conscience-là n'est antécédente qu'en surface ; au dedans elle est déjà une mauvaise conscience, car déjà il n'est plus temps de prévenir sinon la faute elle-même, du moins la pensée de la faute ; les pensées impures, qui sont rapides comme l'éclair, nous ont surpris avant que le sens moral ait pu se mettre en garde. Une conscience qui précède non seulement les œuvres, mais la pensée des œuvres, n'est donc pas une vraie conscience morale, mais un simple discernement que n'effleure jamais la promiscuité de l'action.

II. — LE PASSÉ DU REMORDS

Tourné vers le passé le remords appartiendrait au groupe des fonctions mentales et des sentiments qui regardent en arrière ; le remords, le regret et le souvenir s'opposeraient donc à l'espérance, à l'attente, aux pressentiments et aux promesses comme dans la psychologie de C. G. Carus l'âme épiméthéenne à l'âme prométhéenne ; car la conscience, comme Janus, a deux visages. Toutefois à trop insister sur ce rapprochement on s'expose à méconnaître la valeur morale et toute surnaturelle du remords. Certes, la vie intérieure, qui est pleine de ruses, excelle à intercaler entre le remords et le regret toutes sortes de transitions glissantes : nous avons beau multiplier les nuances à l'infini — comment déjouer les sophismes subtils d'une âme résolue à se dérober son propre secret ? Bien des regrets poignants passeront pour du remords au jugement de ceux qui se contentent de l'à-peu-près et qui n'ont jamais connu l'émotion morale ; le remords à son tour sera travesti en regret chez ceux qui ont peur de leur propre conscience ; Guyau, qui fait son possible pour « naturaliser » le remords, affirme que le regret d'une vocation manquée est parfois indiscernable de la souffrance morale (1). Le Regret — « *desi-*

(1) *Op. cit.*, p. 221. Les « remords de vocation » sont fréquents chez certains obsédés : Pierre Janet, *Les obsessions et la psychasthénie*, I, pp. 21-22 ; *Névroses et idées fixes*, II, p. 148. Cf. B. Jacob, *Lettres d'un philosophe*, précédées de souvenirs par C. Bouglé (Paris, 1911), p. 128 : « Les moralistes classiques ont bien tort de dire que le remords ne résulte jamais que de fautes volontairement accomplies..., etc. » C'est vraiment jouer sur les mots !

derium » ! — ne diffère pas essentiellement du désir, mais il désire une chose passée ; de là la nuance de stérilité, de vaine et impuissante douleur qui s'attache à ce souhait à l'envers. Comme le temps est irréversible et que le passé diffère qualitativement du futur, loin d'être à ce dernier comme le négatif au positif ou l'image virtuelle à l'image réelle, on s'explique que regret et désir ne soient pas exactement symétriques : l'absence de ce qui *n'est plus* et l'absence des choses à venir ne représentent pas, même à distance égale, deux privations équivalentes. Pourtant le regret n'est pas nécessairement inguérissable ; et le désir à son tour enveloppe un besoin qui ne sera pas forcément satisfait. Le regret est donc bien, somme toute, une souffrance naturelle. On regrette un plaisir disparu, mais on se repent d'un plaisir suspect ; le regret voudrait prolonger ; mais le remords voudrait anéantir ; celui-là déplore un passé absent, celui-ci, au contraire, un passé qui n'est que trop présent. Le même mot sert, il est vrai, à désigner ces deux attitudes inverses de la conscience par rapport à un passé qui tantôt l'attire et tantôt la repousse ; on dit : regretter sa jeunesse ; et l'on dit : regretter une mauvaise action ; mais c'est un jeu de mots, car dans le premier cas, il s'agit d'un passé infiniment cher, et que nous voudrions éterniser, alors que dans le second, nous nous détournons avec horreur d'un passé abominable et qui devrait n'avoir jamais existé (1). Ou, si l'on veut à toute force exprimer le remords dans la forme du regret :

(1) Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 11 : il s'agit « d'effacer le passé et de faire comme si le crime n'avait pas été commis... C'est donc son crime même que le criminel voudrait annuler... »

ce que la mauvaise conscience « regrette », ce n'est pas la *chose même*, mais l'état qui précédait cette chose et que cette chose a détruit. Le malheur du regret est simplement dans l'impossibilité du retour au passé : le temps seul est coupable, mais non pas *moi*. Le tragique du remords réside en ceci que je suis moi-même l'artisan de cette impossibilité : entre notre innocence première et l'horrible présent, quelque chose s'est interposé qui est notre faute, notre libre mauvaise action. Le regret est un vide ; l'âme, dans sa nostalgie, crée une image illusoire de ce passé qu'elle ne revivra plus. Le remords, au contraire, est une présence, une présence obsédante et qui nous harcèle sans pitié ; loin de s'attarder complaisamment dans l'évocation de son passé, la mauvaise conscience fait tout ce qu'elle peut pour s'en débarrasser, car elle ne supporte plus ce revenant, ce témoin d'une détestable hérédité spirituelle. Il y a dans le regret une sorte de tendresse qui est profondément étrangère au vrai remords ; le regret invente spontanément une image de ce passé qui lui fait envie, et il suffit ordinairement d'un peu de philosophie pour dissiper ce fantôme ; dans le remords c'est le passé qui de lui-même et objectivement s'alourdit sur nos épaules ; impossible d'anéantir cette angoisse, d'en purger la conscience ; à l'optatif du regret le désespoir s'est substitué.

Ces remarques nous aideront sans doute à comprendre pourquoi le remords, qui est le contraire du regret, s'oppose également au souvenir. Assurément le remords suppose la mémoire comme sa condition la plus générale, en ce sens que pour avoir mauvaise conscience il faut avoir bonne mémoire. Mais quel souvenir monstrueux et passionné que le remords !

Au lieu que nos souvenirs sont des images strictement localisées dans la conscience, le remords est une sorte de souvenir cancéreux, un souvenir qui accapare toute la place, qui veut être seul et qui intéresse non plus telle portion superficielle et régionale de mon expérience, mais la totalité de la personne et son essence la plus intime ; le remords est un souvenir absolument privilégié qui, né à la suite d'une certaine expérience partielle, absorbe bientôt la vie tout entière, qu'il désorganise par son hypertrophie. Le voilà bien installé, chevillé à notre âme avec la fixité inexorable des grandes passions ; beaucoup d'hommes portent ainsi en eux-mêmes leur douleur comme un amour secret qu'ils cultivent avec une sorte de délectation cruelle ; tout semble fait pour cette douleur et rien ne saurait l'extirper. Mais surtout le remords est encore bien plus que souvenir ; car le souvenir est le retour non pas du passé lui-même (en quoi se distinguerait-il alors de la perception présente ?) mais d'une image de ce passé. Le remords, au contraire, n'est pas reproduction, mais survivance ; ce qui cette fois survit, c'est le passé *lui-même (ipse)* ou, si l'on peut dire, l'événement en personne. L'événement, disons-nous, et non point son double ou sa réplique ; car la réalité de la mauvaise action ne délègue aucune image pour la représenter ; c'est elle qui directement figure dans la jeune conscience, elle qui se prolonge et s'attarde parmi les vraies perceptions modernes. Le souvenir, en effet, se rapporte à un événement qui ne dépend pas de moi et dont je puis seulement évoquer l'idée ; le remords au contraire, à une mauvaise action dont toute la réalité est mon œuvre et où par conséquent l'effectif ne se sépare pas du notionnel : le péché

fut une réalité extérieure dont toute la signification était intérieure, et vice versa le remords du péché est une image qui est un fait ; se le rappeler, c'est le revivre, le refaire ; en sorte que la mauvaise conscience se sent pour ainsi dire, pécher continuellement. C'est, à notre avis, l'essence même du remords que cette continuation d'une faute qui ressuscite littéralement, qui à tous moments se renouvelle dans mon cœur. Il n'y a donc ici aucune différence entre la matière et le représenté : c'est la mauvaise action qui se transporte telle quelle, toute vivante et brûlante, au milieu de notre présent. Entre la faute originale et son remords, quelle est donc la différence ? La différence est justement dans cet anachronisme paradoxal d'un passé qui s'éternise et qui refuse de mourir ; le remords n'est ni le passé (puisque'il est la faute elle-même, tenaillant notre conscience) ni le présent (puisque'il nous apporte déjà une ancienne tradition de souffrance et de péché) ; en réalité il faudrait un troisième mot pour désigner ce passé dérisoire qui existe encore et qui se cramponne à nous comme un hôte insolite et opiniâtre. Car si les souvenirs sont des traces du passé, le remords est bien le *passé en nous*. De là vient ce que j'appellerais volontiers le parasitisme du remords ; le remords vit de nous bien qu'il soit nous, il habite notre présent comme un intrus, un visiteur indiscret qui épie, pour les tourner en dérision, tous nos bons mouvements. La mauvaise conscience est une conscience hantée.

Ainsi tout s'éclaire. Le remords est la lutte contre une survivance — ou plutôt il est cette chose même qui survit. Là où le regret et la mémoire essaient de retenir, le remords voudrait au contraire dissoudre.

Pourtant le remords se souviendra, quoi qu'il fasse. Cette impuissance est sa marque propre et, si l'on peut dire, sa signature. Mais en morale n'est-ce pas justement le superflu qui est le nécessaire ? Le remords est le plus stérile, le plus inefficace, de tous les sentiments humains. Telle n'est certes pas la douleur du regret qui est, je l'ai montré, la réaction sentimentale du moi contre une absence ; le regret n'est pas l'absence elle-même, mais un commencement de victoire sur l'absence ; comme l'émotion, qui est en apparence un dérangement et en réalité une réadaptation, les vœux et les regrets ne sont au fond qu'un moindre mal : c'est une douleur qui sert à quelque chose. Le regret n'est donc, comme je l'ai dit, qu'un remords timide, un remords sans désespoir et sans tragédie. Schopenhauer remarque ceci (1) : la crainte, le regret et la « deïsidémonie » ne doivent pas être pris pour du remords ; d'absurdes préjugés nous adressent souvent des reproches qui pastichent les avertissements de la conscience ; toute balourdise ou bévue laisse après soi une sorte de rancœur ; ce sont là remords de pauvres, remords au rabais et pleins d'indulgence pour eux-mêmes, regrets apitoyés enfin, mais non remords. Naturellement il faut s'attendre à ce que l'évolutionnisme associationniste, scandalisé par cette douleur surnaturelle, s'offre à la dériver de la « crainte du châtiement » (2) ou de quelque forme de dégoût. Assurément le dégoût qui suit certains excès contrefait à

(1) *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, Frauenstædt, IV, p. 172.

(2) Déjà saint Paul distinguait nettement Conscience et crainte du châtiement : διὸ ἀνάγκη ὑποτάσσεσθαι, οὐ μόνον διὰ τὴν ὀργὴν, ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν συνείδησιν (*Rom. XIII, 5-6*).

s'y méprendre le remords ; on dit : « *triste animal post coitum* ». Pourtant le remords est tout autre chose. Comme dit Montaigne savoureusement, la chasteté « que les catarrhes nous prêtent et que je dois au bénéfice de ma cholique, ce n'est ni chasteté, ni tempérance... Nous appelons sagesse la difficulté de nos humeurs... (1) ». Quant à la crainte du châtiement, elle est antécédente et non point, comme le remords, rétrospective. Ne croyons donc pas à ces généalogies, si rassurantes soient-elles ; le meilleur moyen de ne pas épaissir le mystère de la mauvaise conscience, c'est de l'expliquer pour lui-même, sans le déduire ni du souvenir, ni du regret, ni d'aucun sentiment naturel. Au regret, au souvenir la mauvaise conscience ajoute quelque chose d'absolument nouveau, un geste contre-nature et qui fait violence à tous nos instincts ; la mauvaise conscience se donne tort spontanément à elle-même. C'est cette agression qui est proprement irrationnelle. Et je sais bien que la mauvaise conscience ne s'avouera pas forcément coupable si on le lui demande : mais dans son « for intérieur » elle se reproche une certaine chose, quelque soin qu'elle apporte à se la dérober, à ne pas la connaître ; elle est honteuse, inconsolable, pleine d'amertume et de regrets inextinguibles. La mauvaise conscience fait ce miracle, étant à la fois juge et partie, de se condamner elle-même (2) : en réalité elle fait là quelque chose de tout simple, et qui ne nous paraît héroïque que parce que nous l'avons

(1) Cf. Pierre Charron, *De la Sagesse*, II, 3 : « L'assagissement ou amendement qui vient par le chagrin, le dégoût et faiblesse n'est pas vray ni conscientieux, mais lasche et catarrheux. »

(2) Juvénal, *XIII^e Satire* : « ... *se judice nemo nocens absolvi-tur* » (vers 3).

d'abord dédoublée. En d'autre termes, et c'est le mot de tout, le remords est douleur, douleur pure et même, si l'on peut dire, la douleur en chair et en os. Si c'est là une mémoire, il faut avouer qu'aucune mémoire n'est plus totale, plus concrète, plus « vécue » que le remords ; aucune — sauf peut-être (si elle existe) celle que les psychologues appellent mémoire affective, et qui est aussi un transport du passé, expérimenté dans toute sa plénitude et son individualité vivante ; imaginez permanente cette résurrection qui, dans la mémoire affective, s'opère exceptionnellement, par bouffées discontinues ; représentez-vous d'autre part que le passé du remords n'apporte même plus avec lui cette nuance de pittoresque, cette historicité en un mot qui nous permet de le dater et de le reconnaître pour passé : il est toute souffrance, c'est-à-dire présent. Souffrance paradoxale s'il en fut ! La douleur physique naît d'une violence faite à la nature, le remords d'une concession à cette même nature ; je souffre bien souvent de n'avoir pas souffert ! Parce qu'il est souffrance le remords appartient à l'ordre des faits, et non pas à l'ordre du pur savoir ; il prélude aux grandes réformes, aux conversions effectives de la volonté, et l'on peut sans doute lui appliquer ce que C. A. Vallier écrit, en termes si émouvants, de la loi morale (1) : ce n'est pas le seul mystère au monde ; mais c'est le seul mystère inutile à l'explication du monde !

(1) A. Vallier, *De l'intention morale* (Paris, 1883), pp. 42-43.

III. — L'IRRÉMÉDIABLE. REMORDS ET REPENTIR

Le remords est donc bien plus que souvenir ; il est le passé complet, littéral, « textuel », il est présence réelle, survivance intégrale. Le remords ne cherche pas, comme le regret, quelque chose de disparu ; il étouffe dans la fixité de ses mauvais souvenirs, comme dans un cauchemar éveillé qui l'opprime. Et pourtant remords n'est pas éternité ; cette faute dont l'image me harcèle, elle a commencé, elle a pour origine une initiative de mon libre vouloir. L'éternité est compacte et sans fissure, et il est bien évident qu'elle ne nous laisse rien à déplorer. A la vérité la mauvaise action qui me tourmente sera peut-être immortelle une fois qu'elle sera commise, mais avant elle n'était pas commise, elle n'existait pas du tout : ce qui importe c'est le moment privilégié et solennel où quelque chose se produit — une décision du vouloir, une libre nouveauté. Plutôt que d'éternité immuable et intemporelle, il faudrait donc parler d'irréversibilité. Mais justement l'irréversibilité, si nous l'approfondissons, nous livrera tous les secrets de la durée et de la vie. L'irréversibilité déclare, en quelque sorte, l'objectivité même du temps. La vie, l'action et la musique, par exemple, représentent un type de progrès orienté dans lequel il est fait acception du sens. A-t-on assez remarqué que le même mot, dans notre langue, désigne « Sinn » et « Richtung », signification et direction ? Et cela ne donne-t-il pas à penser que l'irréversibilité est peut-être le visage même de la spiritualité ? On dit justement que la vie « n'a plus de sens » quand

elle perd cette tension intérieure qui n'est autre chose qu'une invisible finalité, quand elle se relâche en une poussière d'accidents, en séries indifférentes et réversibles, quand elle retombe enfin inerte et sans courage. Toutes les fois qu'il est question de « vie » il faut indiquer le « sens », comme le géomètre qui trace un vecteur indique par une flèche sa direction. L'irréversibilité vivante exprime donc avant tout ceci qu'il y a des choses absolument antérieures et des choses absolument postérieures, qu'on ne prend pas la vie indifféremment par n'importe quel bout : selon que vous la raconterez à l'endroit comme une biographie, ou que vous la reconstruirez à l'envers comme une logique, vous vous en donnerez une vision véridique ou un schéma rétrospectif. Et ainsi non seulement mes actes et mes sentiments sont des « constantes », mais l'ordre même dans lequel ils sont vécus est quelque chose d'absolu, de qualifié et d'objectif, et qui n'est pas sans posséder un certain genre de nécessité organique : c'est dire que l'ordre vital — l'ordre biologique — m'oppose certaines exigences de chronologie et comme une obligation d'opportunité dont un mathématicien, pour l'ordinaire, n'a pas à se soucier ; ici l'on n'a pas le droit d'arriver « trop tard », car les occasions perdues ne se représentent plus et personne ne sait le moyen de vivre à l'envers : comme il n'est pas du tout équivalent d'aller de A à B ou de B à A, et comme le retournement de l'ordre vrai produit un galimatias amorphe et aussi fortuit que, par exemple, le renversement des notes d'une mélodie, le mieux serait peut-être d'arriver à temps ; priorité et postériorité, loin d'être des conventions arbitraires, sont données ici dans l'expérience comme une pro-

priété qualitative et individuelle de cette expérience même, comme une certaine polarité propre aux choses de l'esprit ; cette polarité, bien entendu, n'est pas une forme réellement distincte des états de conscience, mais plutôt leur vraie dimension spirituelle, leur en-dedans. L'irréversibilité est en quelque sorte l'aspect ésotérique de la vie mentale quand on la considère selon sa plus grande épaisseur ou, si j'ose dire, selon son humanité ; il apparaît alors que l'ordre vivant n'est pas suffisamment assoupli, rompu à cette réciprocité chère aux mathématiciens pour perdre sa convergence intime et son aimantation. Il y a dans la profondeur de l'irréversibilité un principe de hiérarchie qui choque notre intelligence mécanicienne, habituée plutôt à coordonner qu'à subordonner. Notre droit ne veut-il pas de son côté des contrats essentiellement bilatéraux ? Et voici un devenir où l'ordre des termes n'est jamais quelconque, étant précisément ce qui importe le plus ; un devenir qui ne connaît pas ces relations égalitaires et superficielles sans « système de référence ». Une intention concrète circule dans ses artères ; nous devinons en lui une suite d'expériences hétérogènes qui ne sont pas interchangeables et qui ont un centre. Telle est la durée avec ses préférences, ses prérogatives, ses dissymétries. Telle aussi l'action.

L'action est dissymétrique comme la durée ; c'est un dispositif qui ne fonctionne que dans un seul sens. Eh bien, le remords est justement le malheur de l'irréversibilité. La faute, si l'on regarde en avant, semble bien ancrée à notre âme — et il est exact que durer c'est passer autant que survivre ; mais selon la perspective inverse, la faute est un événe-

ment « devenu »,; par delà ce passé coupable et qui nous tourmente parce qu'en somme il est notre présent tout vif et encore chaud, nous regrettons un vrai passé qui est, celui-là, notre innocence perdue; par opposition au passé de la faute, le plus-que-passé de l'innocence est un souvenir très cher et qui me semble à jamais disparu. Sous sa forme la plus abstraite, l'irréversibilité correspond à une certaine expérience affective et temporelle de l'identité; *ce qui est fait est fait*; ou bien, ce qui est fait n'est plus à faire. Par exemple: les Prussiens l'ont emporté à Sadowa; supposez que les circonstances se soient arrangées pour neutraliser complètement les suites incalculables de cette bataille; supposez que tout souvenir s'en soit effacé dans la mémoire des hommes: n'empêche que l'événement *a eu lieu*; vous pouvez en abolir toutes les traces, toutes les conséquences — vous ne ferez pas que la chose elle-même ne se soit pas produite; ce qui est fait, une fois pour toutes est fait. Dans l'actualisation d'un possible, il y a une certaine force logique, irrévocable, automatique, qui fait que toutes les autres possibilités du même coup s'évanouissent. Je ne dis pas que l'actualisation soit physiquement toujours définitive, qu'on ne puisse l'annuler et refouler de nouveau l'acte dans sa puissance: mais ce n'est déjà plus la même chose; les possibilités anéanties ne ressusciteront pas, car elles sont, comme telles, bel et bien mortes. D'autres possibilités se créeront peut-être, c'est-à-dire: l'acte primitif redeviendra invisible, mais non pas l'actualisation qui est un événement irrévocable, un pur fait impossible à détruire. Quelques méandres compliqués qu'il parcourt, jamais le devenir ne revient exactement

à son point de départ, et même s'il y retournait, encore ne pourrait-on oublier qu'il l'a un jour quitté. Ce circuit qu'il vient d'accomplir compte-t-il donc pour rien ? M. Maurice Blondel remarque avec une grande profondeur que le principe de contradiction a sans doute pour origine ce sentiment de l'irréparabilité du passé (1). Nous n'avons pas le don d'ubiquité temporelle ou, comme disent les vieillards : on ne peut pas être et avoir été ; chaque moment du présent qui se fait exclut une infinité de possibles, représente pour ainsi dire un choix définitif. Toutes sortes de situations irrémédiables se nouent ainsi dans notre dos, et nous sommes prisonniers de ces options définitives que nous avons faites sans le savoir rien qu'en durant. Le malheur de l'irréversibilité est donc un double malheur ; nous regrettons d'une part l'acte irréparable qui s'est accompli, et d'autre part les possibles dont cet acte nous a privés à jamais ; car la même faute qui s'installe irrévocablement exclut l'innocence sans retour. Il y a donc dans la douleur du remords tout ensemble un plein et un vide : le plein de la mauvaise action dont nous ne pouvons nous défaire, et le vide de notre ancienne pureté, dont la faute à jamais nous sépare.

Allons plus loin : l'irréversibilité est peut-être la clef de toute douleur en général. J'ai expliqué précédemment la douleur comme une demi-adhérence : quelque chose qui ne réussit pas à devenir tout à fait objectif a cessé pourtant d'appartenir à l'inconscient du sujet pur (2). Mais je n'expliquais pas pour-

(1) *Principe élémentaire d'une logique de la vie morale* (Bibliothèque du Congrès international de philosophie, II, 1903), pp. 51-85.

(2) Voyez pp. 17-19 de mon livre.

quoi il arrive que cette demi-appartenance soit une douleur morale. Supposons que l'objet auquel adhère ma conscience soit non plus une affection, mais un acte : cet acte m'appartient encore puisqu'il est mon œuvre ; mais c'est aussi un objet distant puisque je ne puis l'abolir, puisqu'il m'est impossible de faire comme s'il n'était pas ; souvenir despotique et brûlant, il m'appartient sans m'appartenir. L'irréversibilité n'est donc qu'une façon de traduire dans le temps l'inefficacité de la demi-conscience, prisonnière de son propre passé ; le moi qui dure devient à tout moment spectateur impuissant des actes dont il fut d'abord l'auteur ; en sorte qu'il y a dans le devenir un principe d'objectivation monstrueuse qui nous détache de plus en plus de notre propre acquis sans toutefois réussir à l'émanciper complètement. Cela s'appelle : durer et vieillir. Au lieu que le mouvement dans l'espace est pur et simple éloignement, le temps nous sert à *nous éloigner sans cesser d'adhérer*. Si du moins, reculant de plus en plus dans le lointain des choses objectives, notre passé pouvait nous échapper complètement, nous nous consolierions peut-être de cette perte ; à force d'être irrévocable il ne nous intéresserait plus. Mais pas du tout ; il n'est pas tellement irrévocable qu'il ne dépende encore de moi. De là vient que l'irréversibilité du temps en général est une des causes les plus communes de la douleur humaine. Ce bonheur d'être jeune, qui me sera soustrait par le temps, il n'a pas cessé d'être mien ; et voilà qu'il devient une chose, qu'un autre moi-même s'offre à moi en spectacle. C'est là une des plus grandes douleurs de la vie ; une douleur si poignante qu'on se demande si toutes les autres douleurs n'en sont pas de simples

spécialisations : si dans la douleur des hommes, quelle qu'elle soit, il n'y a pas avant tout la douleur amère de l'irréparable, c'est-à-dire une certaine sorte de remords. C'est là la vraie tristesse d'Olympio. Les chers souvenirs que nous dissimulons jalousement au fond de notre cœur et qui sont tout ce qui nous reste de notre passé, ces souvenirs nous regardent comme de vivants reproches, comme les témoins d'un bonheur qui ne sera jamais plus ; en sorte qu'il n'y a bien souvent qu'une petite différence entre le passé de la conscience intellectuelle et le passé de la conscience morale (1). Un rien parfois suffit pour faire parler ces remords muets, pour changer cette possibilité de mauvaise conscience en mauvaise conscience actuelle (2) : nous nous reprochons notre ingratitude à l'égard du bonheur, nous croyons avoir vécu trop vite et le remords germe ainsi du fond des regrets. De là la valeur infinie qui s'attache pour nous à la résurrection de ce passé précieux : lorsque, dans un éclair, nous en revivons quelques instants, nous croyons volontiers à une faveur du ciel, car Dieu lui-même ne nous semble pas de trop pour vaincre l'irréversibilité ; c'est ce qui arrive grâce à la reconnaissance affective, quand un passé authentique revient en nous brusquement, par bouffées et fulgurations imprévues. Il y a ainsi dans notre vie comme des places enchantées, des instants magiques où le passé nous fait la surprise de nous visiter ; c'est une espèce de grâce, et le passé

(1) Guyau, *La genèse de l'idée de temps*, pp. 81-82. Voy. Bergson, *le Rire*, pp. 84-86 et 165, sur l'opposition de l'indivisibilité tragique et de la réversibilité mécanique (comique).

(2) Dans le beau poème de Pouchkine, *le Souvenir*, mémoire et remords ne font qu'un.

le plus prosaïque lui doit son parfum, sa pénétrante mélancolie.

Ainsi donc, comme la science réagit au temps, ce grand irrationnel, par l'explication causale et par l'identité, de même notre cœur réagit par la souffrance à l'irréversibilité de ses joies. Un secret instinct nous avertit que chacune de nos expériences est quelque chose d'unique, une espèce de miracle qui ne se renouvellera plus. Mais tels ne sont pas seulement nos plaisirs, les divers contenus et événements de notre vie : notre personne tout entière porte en soi je ne sais quoi d'exceptionnel et de catastrophique, qui est donné une fois pour toutes et qui est vraiment quelque chose d'absolu. De là sans doute la répugnance que nous éprouvons à imaginer qu'un mort puisse revivre et être le même ; l'instant de la mort est irrévocable, et si définitif que celui qui semble ressusciter devait n'être pas encore mort. Ce qui ne veut pas dire que nous renoncions à toute espérance de survie ; mais quelle que soit notre hypothèse préférée — éternité, immortalité personnelle ou palingénèse, que nous croyions ou non à la séparation de l'âme, le certain est que ce qui survit est en réalité *un autre* : quand on a traversé cette minute irréparable, on ne peut plus, dans tous les cas, en revenir tout semblable, et l'on dit même que quiconque a simplement approché de la mort rapporte en ce monde une sorte de mystère qui le transfigure, il ne sait pourquoi ; le contact de la mort ressemble à ces grandes crises morales au lendemain desquelles il ne peut pas ne pas y avoir dans la vie quelque chose de changé ; ou, si l'on préfère, à ces créateurs de génie qui, une fois apparus, empêchent l'humanité de continuer à penser et à écrire comme s'ils n'avaient

pas existé. Comme une *résurrection* qui ne serait que recommencement, la *régénération* contredit à notre idée de la Personne. Ce n'est pas seulement l'expérience qui nous indique qu'un bras coupé, chez l'homme, ne repousse pas ; s'il repoussait il nous semble que nous aurions devant nous un autre homme. Comme chacun de ses propres états, la personne est une totalité unique en son genre, et résulte d'un nombre infini de combinaisons, relations et éléments qui ne se rencontreront qu'une fois. Il y aurait donc trois cas à distinguer : celui de la matière brute, absolument indifférente au devenir ; celui des organismes coloniaux et des individualités rudimentaires qui reconstituent leur forme avec une extrême élasticité ; celui enfin de la personne humaine. Chez certains êtres, qu'on pourrait bien dire immortels, il n'y a pas à proprement parler de traumatismes irrémédiables : l'animal, mutilé d'un de ses segments, reproduit sans difficulté un segment identique, comme certains cristaux « réparent » leurs blessures ; ce sont des individualités banales, anonymes et interchangeable, qui s'effacent à l'intérieur de l'espèce. La personne humaine, au contraire, est beaucoup plus *irremplaçable* que ces individus en série ; de la tendance à se réparer il ne subsiste chez elle que quelques restaurations très simples, superficielles, et pour ainsi dire elliptiques. C'est qu'ici l'organisme n'est plus une individualité de confection et qui accepte de se répéter à un nombre indéfini d'exemplaires, en sorte que l'un puisse être pris pour l'autre ; il est fait, au contraire, d'une chair délicate et particulièrement sensible où les moindres blessures restent longtemps ouvertes. On dira que ce refus de guérir est précisément la marque

de la matière inorganique qui ne possède le pouvoir ni de se régénérer ni de cicatriser spontanément. Mais indifférence n'est point échec. L'organisme, lui, voudrait bien redevenir total, mais il ne peut pas ; de là cette espèce de désespoir physiologique qui s'appelle douleur. Intacte ou blessée, la matière ne veut rien du tout, car elle est pure extériorité : autant ses blessures sont définitives si l'on s'attend à une guérison naturelle, autant elles sont réparables si la main du fabricant refait en sens inverse ce qui a été défait ; l'organisme au contraire se sent vraiment mutilé et lutte contre l'irréparable, c'est-à-dire contre une blessure qu'il ne peut fermer quoiqu'il ne s'y résigne pas. C'est un vrai remords biologique. L'organisme amputé ne peut renoncer à sa forme naturelle ; il n'est pas, comme une chaise boiteuse, incomplet seulement par rapport à l'usage artificiel que nous en faisons ; il travaillera donc, par le jeu de l'adaptation, des compensations et des suppléances, à se totaliser quand même, il inventera un *modus vivendi* avec son infirmité, il trouvera, s'il sait se rétrécir, une manière d'équilibre inférieur. N'importe : il est bien rare qu'il ne faille pas abandonner quelque chose, que le mal soit intégralement compensé ; il laisse presque toujours dans notre corps affaibli quelque trace minuscule, ne fût-ce qu'une prédisposition à succomber encore. La cicatrice, hélas ! demeurera comme la signature de l'irréversibilité dans notre chair.

La souffrance est donc une sorte de désespoir de l'organisation tout entière, qui se débat vainement contre l'irréversible. Les possibilités de souffrance se multiplient démesurément à mesure que l'individu est mieux concentré, plus raffiné, plus sensible à

toutes les causes de déchirement. Au *devenir*, à la *mémoire*, à la *conscience* l'homme doit sans doute son aptitude incomparable à souffrir. C'est en lui d'abord que la durée est le plus tendue, exaltant ainsi l'infinie délicatesse de ses regrets et de ses nostalgies. La durée irréversible le tirerait en avant, mais la mémoire le retient par derrière ; la mémoire dissociant l'image et la réalité vécue, nous met en face de notre passé, être amphibie qui est à la fois une chose et un événement du sujet. La conscience enfin peuple notre esprit d'objets qui n'achèveront pas tous de mûrir ; elle nous surcharge du fardeau des scrupules et nous prépare ainsi mille tourments. « Celui qui augmente sa science augmente aussi sa douleur », dit une sentence de l'Écclésiaste que rappelle M. André Lalande (1). Il y a donc une infinité de manières de souffrir, et le clavier des douleurs comprend d'innombrables nuances. Parmi ces douleurs, il en est une toutefois qu'on pourrait bien appeler la douleur *κατ'ἐξοχήν*, et qui se distingue de toutes les autres. Le remords désespère non pas tant d'évoquer que d'annuler, et le supplice de l'irréversibilité consiste ici, non point dans l'oubli, mais dans l'impuissance à réparer. L'originalité et la cruauté diabolique de cette douleur, c'est que la lésion irréparable, dans la mauvaise conscience, est l'œuvre même du malade ; non seulement, elle engage sa santé, mais il s'en reconnaît l'auteur. Qu'on imagine, si cela n'est pas trop demander, l'espèce d'horreur étrange qu'un supplicié peut ressentir à voir devant lui sa propre main coupée — cette main qui est désormais un objet — chose entre

(1) *La Dissolution*, pp. 151-152.

les choses — et qu'il persiste cependant à revendiquer comme sienne, car elle est *lui-même*. Supposez maintenant que cette mutilation irrémédiable soit l'œuvre même du supplicié ; assurément vous n'aurez encore qu'une idée bien grossière du remords, car le remords est une souffrance de l'âme, et non point de la chair ; mais vous aurez compris la qualité particulière de désespoir qui s'attache, pour le scrupuleux, à l'irréversibilité de sa mauvaise action. Quelque chose d'irréparable va exister par ma faute ; la complication ici vient de cet acte positif de ma liberté qui brise une continuité déjà irréversible par toutes sortes d'entreprises sans retour.

Nous savons d'instinct qu'une âme mutilée ne régénère pas, et nous devinons, malgré notre désir d'éterniser en nous l'innocence ou le bonheur, tout ce qu'il y a d'inhumain dans l'idée d'une réparation littérale. Pourtant c'est là, à y bien réfléchir, une représentation si insupportable que les hommes s'en détournent le plus possible ; afin de la rendre inutile, la religion et la morale ont inventé le *Repentir*. La distinction du repentir et du remords n'est pas, ainsi qu'on le croit d'ordinaire, une simple différence d'intensité ; on a montré ailleurs (1) combien ces belles gradations économiques sont suspectes. Le repentir n'est pas un remords chronique : le repentir est le contraire du remords. Le remords, c'est la faute *elle-même*, la faute non résolue, ou encore, comme je l'ai dit, la faute devenue consciente, et par suite douloureuse ; mon péché se connaît comme péché sans cesser toutefois d'être lui-même, en sorte qu'on

(1) Page 9 de mon livre, sur le passage de la volupté à la charité.

peut dire du remords, à volonté, qu'il est le sujet ou l'objet, le péché ou la conscience du péché, ou le pécheur, puisque toutes ces choses ne font qu'un. Éternelle et pure souffrance le remords, en tant qu'il n'aboutit qu'à soi, apparaît comme entièrement insoluble. Le repentir, au contraire, est une solution ; l'accent ici se déplace de la faute proprement dite sur le moi fautif. Ce qui faisait le brutal, l'incurable « réalisme » du remords, c'est que le sujet était tout entier sa propre faute, qu'il s'identifiait à elle corps et âme, comme le passionné à sa passion. Non que le repentant ait cessé, à proprement parler, de se reconnaître en sa faute ; mais déjà il s'en sépare, déjà la faute, qui tout à l'heure définissait l'essence même et la totalité de l'agent, ne représente plus qu'un certain prédicat accidentel et particulier ; entre le sujet et sa faute, il y a désormais de la place pour un verbe : on dit — *se repentir*, car maintenant nous avons quelque chose à faire ! Dans l'intervalle minuscule du sujet à l'objet s'engouffrent, comme attirées par un appel d'air, les bonnes œuvres de la conscience repentante qui attendaient derrière la porte close du remords. Au fur et à mesure que s'élargit ainsi la distance des deux moi, la mauvaise conscience recouvre, avec le loisir, ce sentiment du passé sans lequel il n'est pas de calme savoir ; elle parle de ses « erreurs passées » comme d'une chose révolue et bien distincte de son présent ; elle se demande même comment elle a bien pu succomber autrefois ; elle est donc déjà à moitié convertie. Cette liberté, ce doux recul de l'histoire, le remords les cherche en vain. Il n'y a pas de verbe pour le remords, parce qu'au remords nulle fonction ne correspond : on « a » simplement du remords, on

vit nez à nez avec son remords, c'est-à-dire avec sa faute, c'est-à-dire avec soi-même. Le repentir au contraire est une attitude, une certaine façon de se comporter ; non point douleur passive et stérile, mais douleur active, opération de l'âme. Pourtant il suffit parfois de presque rien pour que le remords vire en repentir, pour que s'aère cette plénitude irrespirable ; notre moi désespéré, dans un éclair, a pris conscience de son désespoir — et le voici tout à coup rempli de complaisance et de pitié pour ce désespoir ; il désespère et se regarde désespérer, et il s'admire, et il se plaint, et toute sa douleur fond en repentirs indulgents. Se repentir, c'est toujours « poser » un peu, puisque la mauvaise conscience consolée savoure maintenant son désespoir comme un spectacle, puisqu'elle fait la belle. Lorsque la mauvaise conscience est capable de se chuchoter un reproche, c'est qu'elle n'a déjà plus si honte d'elle-même ; déjà elle se supporte puisqu'elle se regarde, puisqu'elle *s'objecte* sa faute, comme à un autre moi qui n'est plus tout à fait elle-même.

Du remords, il n'y a rien à dire puisque le remords est une maladie désespérée. Avec le repentir, à la bonne heure ! nous avons de quoi nous occuper, et les religions nous donnent le choix entre toutes sortes de thérapeutiques appropriées. C'est de *μετάνοια* que parle l'Évangile — *μετάνοια*, c'est-à-dire : résipiscence, amendement, transformation effective du cœur et de la volonté. Bourdaloue prêche, il est vrai, sur les remords de la conscience (1), mais ne vous y trompez pas : il dit Remords et pense Repentir ; et il dit

(1) *Sermon pour 9^e dimanche après la Pentecôte (Œuvres complètes, Nancy et Bar-le-Duc, 1864, t. II, pp. 255-266).*

Repentir pour œuvres de Pénitence. Du prédicateur, comme de son confesseur, le fidèle attend remède et consolation ; le remords est donc toujours pour le chrétien une douleur féconde, l'enfantement d'une âme nouvelle. Dieu invisible et présent derrière les scrupules de la conscience, Dieu me garantit que je ne puis souffrir en vain, que le repentir est une grâce de Dieu. De là le finalisme optimiste de cette conception : du moment que l'agent, dans la douleur de sa mauvaise action, entre en rapports personnels avec une Sagesse transcendante, avec l'Ordre éternel du monde, nous savons que cette douleur n'est pas absurde, mais édifiante, et qu'elle ressemble à une sanction ; ce n'est pas une impasse, un désespoir aveugle et sans issue ; le repentir, au contraire, va à notre perfectionnement. Ainsi pense certainement Max Scheler dans un admirable essai sur *Repentir et résurrection* qui est tout plein de l'esprit catholique (1). Et, en effet, si le remords descend du ciel, s'il est une faveur d'en haut, il ne peut rester bien longtemps chevillé à mon âme ; il est déjà repentir, c'est-à-dire objet. Cela est si vrai que le remords apparaît d'emblée à Bourdaloue comme « la racine de tous les fruits de pénitence », comme le prélude de la conversion justificante ; c'est Dieu lui-même qui nous tend la perche, Dieu qui offre au pécheur l'occasion du retour ; le repentir est, comme disent les théologiens, une « grâce prévenante » ; il est donc clair ici que le repentir est tout de suite convalescence, préparation au salut ; ce n'est même pas un baume versé sur la bles-

(1) *Reue und Wiedergeburt*, in *Vom Ewigen im Menschen*, I, 1 (Leipzig, 1923), pp. 5-58. C'est l'idée de Newman : *Grammar of assent*, chap. V, § 1.

sure cuisante de quelque remords ancien. Le repentir chrétien naît d'une initiative de Dieu ; celui qui en est touché est donc déjà guéri, comme est guéri Oreste lorsqu'il va comparaître devant la justice d'Athéna : le dénouement ne fait aucun doute ! Tout le reste : cilice, jeûne et aumônes, n'est que mise en scène, garniture, idolâtrie. Le catéchisme, il est vrai, distingue soigneusement, entre l'Attrition, qui est la crainte des châtimens éternels ou des suites fâcheuses de la faute, et la Contrition, qui le est premier degré du sacrement de Pénitence, avant la confession et la satisfaction. « *Contritio* » est la tristesse quant à Dieu, ἡ κατὰ Θεὸν λύπη, comme l'écrit l'Apôtre aux Corinthiens (1), c'est-à-dire le regret d'avoir offensé la bonté suprême ; le ressort de la contrition est donc l'amour de Dieu ; elle appelle l'absolution, elle nous réintègre en état de grâce. Mais qu'est-ce que cela prouve, sinon que dès son principe le repentir suppose le problème résolu ? A proprement parler le remords ne vous justifie pas, mais il témoigne que vous êtes déjà justifié ; il est symptôme plutôt que cause ; ce qui vous justifie ce sont les avances que Dieu vous a faites en vous accordant la grâce de détester votre faute. Quel contraste entre la prostration du remords et la délicieuse humilité du repentir ! Autant la mauvaise conscience apparaît déprimée et hostile à elle-même, autant l'âme contrite déborde de douces espérances ; confiante et affectueuse, elle n'en est plus à contempler ses blessures ouvertes : elle a déjà fait peau neuve, elle se sait pardonnée.

(1) II, Cor., VII, 10. Escobar définit la contrition (*Liber theologiae moralis*, Lugduni, 1656), « *animi dolor et delectatio de commissio peccato, cum proposito non peccandi de cetero...* »

Elle se sait si bien pardonnée qu'elle s'offre parfois le luxe de vouloir mériter ensuite son pardon ; naturellement c'est un jeu où elle gagne à coup sûr ; elle joue la comédie en toute bonne foi, comme l'avocat qui fait semblant de découvrir ce qui est présupposé depuis le commencement. Entre Repentir et Pénitence, il y a une fraternité qui est marquée dans les mots eux-mêmes ; le repentir n'est pas seulement, comme le remords, une manière d'être, mais une certaine façon d'agir, un système de bonnes œuvres et de rites expiatoires ; or rien ne soulage comme tous ces gestes et rites où la mauvaise conscience arrive à se répandre, et qui la distraient d'elle-même ; autant le remords, fasciné par le sortilège du péché, se montre taciturne, autant le repentir est prolix, affairé, démonstratif. Visiblement le charme est rompu ; la conscience a trouvé dans l'action une issue à son désespoir solitaire, elle est de nouveau libre d'elle-même. Voilà pourquoi le repentir fait tant de bien ; même ces mortifications, ces larmes, que notre prochain croit douloureuses, nous n'y renoncerions pas pour un empire, tant elles nous sont douces, tant nous y pressentons sûrement la restauration inévitable de notre âme ; nos pleurs ne sont pas un effet de la souffrance, mais tout au contraire un symptôme de notre guérison. « Je ne veux pas être consolé ! » C'est pour ainsi dire la liquéfaction de la mauvaise conscience qui fond en bonnes œuvres et en sages propos, se dissout, relègue sa faute dans le passé ; la fièvre, l'orgueil, la sécheresse ardente du remords s'adoucissent ; notre âme pleine de componction se blottit amoureusement près de Dieu, et nous trouvons tant de douceur dans cette humilité qu'il nous arrive d'oublier pourquoi nous pleurons. Nos propres larmes

nous attendrissent infiniment, et nous nous croyons déjà un peu quittes envers le malheur rien que pour avoir pleuré. Je crois que toute la mythologie du Deuil s'explique plus ou moins par ce souci d'être en règle avec l'infortune, de la compenser par une certaine conduite appropriée ; l'âme repentante fait ce qu'elle doit faire : elle porte le deuil un certain temps, au bout duquel elle sera pardonnée... et consolée.

La question précise que nous nous posons est donc celle-ci : existe-t-il, avant toute contrition affectée ou sincère, quelque chose comme une pure douleur de l'âme sans nulle pensée de régénération ? En réalité, les trois quarts de la morale sont faits pour nous dissimuler cet enfer de la conscience inconsolable, pour nous soustraire au remords. Il n'y a rien au monde qui nous effraie autant que l'inexpiable ; c'est une vraie panique. Nous pressentons déjà l'inexpiable dans l'originalité de nos états de conscience, et si nous fuyons la solitude, c'est surtout, semble-t-il, pour les banaliser, pour les étourdir de bruit et de divertissement, pour engager notre inquiétante personnalité dans le jeu des échanges sociaux. Et de même la morale se préoccupe avant tout de neutraliser ce qu'il y a d'indestructible et de vraiment catastrophique dans la faute ; c'est une espèce de terreur métaphysique. Or rien n'est irréparable tant qu'on se détourne des intentions ; tout ce qui est préjudice matériel, délit, fraude, ne peut-il pas, en principe, se racheter ? Ainsi se forme un système de compensations magiques qui prétend rendre aux âmes leur pureté, annuler non pas seulement l'acte accompli, mais l'intention d'accomplir. Henri Bergson a montré avec force comment la « justice close » tire son origine

d'une conception mécanique et toute mercantile de l'équilibre (1) : attentive surtout à l'équité abstraite et juridique, elle ressemble à un « échange de mauvais procédés », elle s'occupe de restaurer, dédommager, niveler. L'égalité géométrique est puissante parmi les dieux comme parmi les hommes : ἡ ἰσότης ἡ γεωμετρικὴ καὶ ἐν θεοῖς καὶ ἐν ἀνθρώποις μέγα δύναται... Il y aurait aussi en ce sens, croyons-nous, une « pénitence close » dont le but est surtout de restaurer le « *statu quo* », et qui neutralise la durée à l'intérieur de l'individu comme la justice close conserve l'équilibre et la mesure au dedans de la communauté ; il s'agit de réaliser l'identité littérale de l'après et de l'avant, de faire comme si rien ne s'était passé, en un mot de nettoyer l'âme si parfaitement que le moi d'aujourd'hui lui apparaisse indiscernable du moi d'hier ; le péché est devenu une sorte de substance que l'on peut expulser, conjurer, et qui n'appartient pas à proprement parler à l'essence de la personne ; une purification facile et complète prouve à l'ordinaire que notre souillure était dès le début extérieure. Pour pouvoir se repentir, ne faut-il pas avoir déjà cessé d'adhérer ? Ainsi plus une faute est inexpiable, plus il y a de chances pour qu'elle soit profondément installée dans mon « *Selbst* », pour qu'elle serve à me caractériser. La pénitence fermée est donc la rédemption des fautes périphériques, les péchés centraux demeurant, irrémissibles, au fond de la personne ; finalement la rémission devient une marchandise dont on trafique, comme le xvi^e siècle trafiquait des indulgences ; on peut faire provision de pénitence ; quiconque emmagasine à l'avance un stock suffisant de mérites pourra le

[(1) *Les deux sources de la morale et de la religion*, pp. 67-70.

dépenser plus tard sous forme de péché (1) ; un tarif spécial fixe le pouvoir de rachat des œuvres et même des dispositions méritantes ; on négocie son repentir, on achète ou l'on troque des pardons ! Cette conception de la réversibilité des actes, sublimée et affinée, a laissé plus de traces qu'on ne pense dans notre morale ; elle domine la théorie de l'expiation, d'ailleurs si élevée, que Platon expose dans le *Gorgias* et qui est bien le type de la justice close et sociale : la justice est la médecine de la méchanceté (2) ; l'âme qui expie (δικὴν διδοῦσα) efface sa laideur, sa dissymétrie et ses vices — parjures, intempérance, démesure. Et Socrate, s'adressant à Calliclès : tu te figures qu'il faut dominer les autres ; *c'est que tu négliges la géométrie ! γεωμετρίας γὰρ ἀμελεῖς* (3). Au purgatoire de l'expiation, les âmes tordues se redressent, payent la rançon de leur impureté. Ces compensations magiques ne survivent-elles pas encore dans nos idées modernes sur l'Honneur ? L'honneur est, de toutes les vertus, la plus facile à « venger » : il existe un « code » de l'honneur qui nous indique dans tous les cas ce qu'il y a à faire, et comment on exorcise les différentes espèces d'outrages ; l'honneur a, comme la justice close, sa *iatrique*. Ainsi se constitue une morale de tout repos à l'usage de ceux qu'effraie l'inexpiable, et qui ont peur d'être seuls ; le pouvoir rédempteur des gestes et des sacrifices s'étend bientôt aux dispositions de l'âme, et le regret lui-même finit par nous être compté comme un mérite ;

(1) Edward Westermarck, *L'origine et le développement des idées morales*, t. II, p. 345.

(2) 478 d : *ιατρικὴ γίγνεται πονηρίας ἢ δική*. 477 a : *κακίας ἄρα ψυχῆς ἀπαλλάττεται ὁ δικὴν διδούς*.

(3) 508 a.

quiconque regrette sincèrement est déjà à moitié absous ; les œuvres pénitencielles se réduisent ici à une espèce d'allusion extrêmement elliptique et abrégée ; le regret est pénitence naissante, il nous donne des droits sur Dieu ! La pensée de notre mérite accumulé dissipe le malaise de l'irréversibilité ; elle nous rend sensible ce qu'il y a de délicieusement provisoire dans le stage de douleur que le repentir nous impose.

Avec les rassurantes palinodies du repentir, le remords offre un contraste saisissant. Le remords, qui est l'expérience d'un péché indéracinable, dénonce àprement la mercenarité des pénitences et des exercices ; c'est notre « bourreau domestique ». Nos états de conscience ne sont pas mesurables, et pas plus les intentions que les émotions ; cela veut dire qu'ils sont radicalement hétérogènes, qu'on ne saurait leur trouver une unité commune pour les comparer. Nos états de conscience, dit-on, sont qualité pure. Mais qu'est-ce que la qualité, sinon l'autarkie d'un contenu mental qui s'arrondit, s'organise en totalité complète et incommensurable à tous les autres ? Il y a dans la qualité tout ensemble quelque chose de très fusible et d'absolument exclusif : autant elle se métamorphosera volontiers en son contraire si nous la laissons à ses affinités spontanées, autant elle résiste à nos efforts pour la corriger artificiellement ; le fait affectif, par exemple, est une sorte de microcosme ou de monde clos, quelque chose d'enveloppant qui, au moment d'être vécu, est vécu pour soi, *absolument*, sans nulle relation aux autres contenus de la conscience ; le sentiment, comme les tonalités musicales, peut moduler, mais à chaque instant il est *seul à être Moi* ; c'est une totalité actuelle et,

si j'ose dire, insulaire. Le moraliste parle sans doute, comme l'économiste, de Valeur ; mais il ne s'agit pas pour lui d'une Valeur mercantile et qui permette de comparer, d'estimer ou d'échanger. La valeur tantôt isole et tantôt uniformise ; dans ce dernier cas la valeur mesure l'équivalence, l'égal et l'inégal, le grand et le petit. Chacun de nos plaisirs, chaque mouvement de notre cœur, au contraire, a, en un certain sens, un prix inestimable et auquel rien ne se compare ; qui évaluera, par exemple, la grandeur infinie de l'amour ? Certes la réflexion consciente, repoussant ces états dans l'objectivité, ne tarde pas à les peser, à les monnayer, à préférer l'un à l'autre ; n'empêche que chaque plaisir, pris sur le fait, est en quelque sorte absolument inappréciable. Dans ces conditions on se demande quel sens pourrait bien avoir l'idée morale du rachat, et si même elle est intelligible, toute reposante qu'elle paraisse : certains actes ecclésiastiques, une repentance appropriée, de bonnes actions toujours plus ou moins intermittentes posséderaient cette étrange vertu d'annuler ou compenser notre faute : on effectue sans le dire la somme algébrique des mérites et des péchés, comme si des actions pouvaient se soustraire les unes des autres ou s'additionner entre elles. Cette comptabilité dérisoire, on appelle cela : Examen de conscience. Nous explorons notre conscience comme on fait un bilan, ou comme les marchands font leur caisse, le soir venu. Ce contraste violent du repentir et du remords a lui-même une racine métaphysique ; le repentir insiste plutôt sur les *actions*, le remords met l'accent sur la *personne*. Peut-être ce contraste du repentir et du remords correspond-il au contraste de deux grandes philosophies morales. L'une ne

considère que les péchés instantanés et néglige leur entre-deux, ce que Kierkegaard appelle l'« *impetus* » (1), c'est-à-dire la pure vitesse du péché, l'élan de notre âme. L'autre s'intéresse plutôt à la continuité intensive de l'esprit qu'au décousu des instants successifs ; elle sait que le péché n'est pas seulement de mal faire *visiblement*, mais encore de persévérer dans la faute. On dit : « *perseverare diabolicum* » ; car la faute est une qualité qui se développe d'elle-même, et qui remplit tout l'intervalle des mauvaises actions. Nos chutes palpables, comme dit Massillon (2), ne sont-elles pas la suite de mille chutes invisibles, qui passent ordinairement inaperçues des pénitents superficiels ? La vie morale, pour un pénitent, n'est guère qu'une succession d'actes isolés dont aucun ne m'appartient essentiellement, puisqu'on peut tous les extirper à grands coups d'aumônes, de pieuses lectures et d'austérités ; notre rachat est donc une affaire à régler entre les actions elles-mêmes, et où nous ne sommes pas engagés tout entiers ; chaque action se trouve ainsi revêtue d'un certain coefficient qui représente son pouvoir de neutralisation ou de dissolution ; ce qu'un méfait particulier a accompli, pourquoi une vertu particulière ne le résorberait-elle pas ? Cet atomisme est profondément étranger au remords, parce que le remords met directement en cause la personne, qui est la source jaillissante de toutes les actions, la forme de tous ces contenus ; où plutôt le remords s'intéresse à une certaine action, en tant que cette action sert à me définir, exprime une perversion générale du moi ;

(1) *Traité du désespoir*, trad. Ferlov et Gateau, pp. 208-214 (La continuation du péché).

(2) *Sermons pour le Carême*. Pour le vendredi de la 1^{re} semaine : sur la Confession (éd. Didot, Paris, 1838), t. I, p. 220.

mais comment des rites particuliers pourraient-ils quelque chose contre cette méchanceté générale ? S'il ne s'agissait que du *Faire*, le repentir suffirait assurément à me guérir ; mais il s'agit d'une maladie autrement grave : c'est mon « *Esse* » qui ne vaut rien ; la faute que j'ai commise fera éternellement partie de ma constitution intelligible, si c'est du repentir qu'on attend le remède, et les bonnes actions qui lui font suite ne l'« expient » en aucune manière ; ou bien ces bonnes actions sont de mauvais aloi et recèlent un principe empoisonné, ou bien elles supposent elles-mêmes l'innocence retrouvée, en sorte que ce ne sont pas les vertus qui effacent notre faute, mais au contraire parce que notre faute s'est déjà volatilisée la pratique des vertus est devenue possible. Voilà pourquoi nous appelions le remords une douleur pure. La justice du remords n'est ni répressive, ni corrective... que dis-je ? le remords est le contraire de la justice, le remords est souverainement injuste. Du châtiment considéré comme sanction nous séparons avec peine toute espérance de rémunération, toute pensée de purgation rédemptrice ; il nous semble que la douleur nous donne des droits et que souffrir c'est accumuler une sorte de créance. Le remords, lui, ne nous punit pas *pour* nous perfectionner, ni *pour* décourager le crime, ni *pour* acquitter une dette ; ce n'est pas un « exemple », ce n'est pas une initiation, et ce n'est pas non plus un règlement de comptes, une *τίσις*, un paiement. Et pourtant le remords nous punit de nos péchés, cela est certain. En réalité la douleur du remords n'a d'autre but qu'elle-même ; sa finalité n'est pas de nature pédagogique ou juridique, car la conscience désespérée est nécessairement insolvable ; la douleur du remords ressemblerait plutôt

à l'Impératif catégorique ; mais au lieu que la loi, selon Kant, est autonome, parce qu'elle veut être respectée, parce qu'il faut l'accomplir avec désintéressement, l'impératif du désespoir s'abat sur nous malgré nous et nous trouve passifs, anxieux, stériles. Telle est la loi morale : si sainte, si précieuse que ceux qui n'ont pas voulu l'aimer pour elle-même devront souffrir pour elle gratuitement. La mauvaise conscience ne le fait pas exprès ; comme elle n'a pas pu être désintéressée par amour, elle sera désintéressée à contre-cœur, par violence et angoisse.

IV. — L' « APPRENTI SORCIER »

Pas plus que la loi n'est obéie pour son utilité, la faute n'est regrettée pour sa malfaisance. Le remords ne survit-il pas très souvent à la réparation du dommage matériel ? Romanciers et poètes se plaisent à nous décrire les alarmes d'une mauvaise conscience assurée de l'impunité : c'est le tsar Boris Godounov tourmenté par l'image du petit Dimitri, c'est, dans *Crime et Châtiment*, l'étudiant Raskolnikov obsédé par un crime dont nul ne le soupçonne. Quelle muraille, quelle citadelle protégera les parricides de la *Légende des siècles* : Caïn fuyant l'œil de Dieu, c'est-à-dire sa mauvaise conscience ; Kanut dont le linceul de neige rougit lentement du sang de sa victime ? car la justice du remords est une justice surnaturelle. Kant tient pour un mystère le rapport qui s'établit entre la loi et une « pathologie », c'est-à-dire des sanctions affectives (1). Mais ce qui est bien plus surprenant encore, c'est la disproportion monstrueuse

(1) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, éd. Cassirer (Berlin, 1913), t. IV, pp. 320-321.

de la faute et du remords. Si la Némésis des philistins présidait à la douleur morale comme elle préside aux expiations de la société, la balance serait toujours égale entre la quantité de notre désespoir et celle de notre péché : telles sont les vendettas, dans lesquelles les réactions compensent exactement l'action ; la société, éprise d'identité et de conservation, invente ainsi des mécanismes compensateurs qui perpétuent la malédiction des représailles. Mais le progrès de l'esprit ne se manifeste-t-il pas surtout, en un sens, par l'inégalisation croissante de l'action et de la réaction, de la cause et de l'effet ? Tel est le progrès qui, selon Schopenhauer (1), conduit de « Ursache » à « Reiz » et à « Motiv ». L'excitation, et plus encore le motif, agissent par déclenchement, c'est-à-dire qu'il leur suffit d'un signal imperceptible pour amorcer l'action (2). La cause physique a besoin d'être aussi volumineuse que l'effet à produire, et le résultat exprime directement la grandeur de l'impulsion causale ; comme il n'y a rien dans l'effet qui n'ait été auparavant dans sa cause, on peut dire que la cause explique l'effet exhaustivement. Le motif, au contraire, est une cause qui fait levier et qui s'enfle à peine pour agir ; quelques indications insignifiantes, un déclic, un tressaillement fugitif du Vouloir — et voilà notre activité mise en branle pour longtemps ; plus une imagination est vive, subtile et délicate, plus elle se montre sensible à ces signaux ténus de la réalité ; merveilleusement impressionnable, elle

(1) *Welt als Wille und Vorstellung*, § 23. Cf. *Preisschrift über die Freiheit des Willens* (Frauenstaedt, t. IV, pp. 29 sqq.).

(2) M. Bergson distingue, dans un sens un peu différent, trois types de causalité : impulsion, déclenchement et déroulement (*Évolution créatrice*, pp. 79-80. Cf. pp. 125, 199).

travaille sans fin sur les données les plus indigentes ; on dirait qu'un système de rouages, un engrenage secret amplifie démesurément dans notre esprit les suites de l'excitation : l'intelligence comprend à demi-mot et devient susceptible aux allusions les plus légères. Mais ne peut-on se demander si le cerveau, en général, sert à autre chose qu'à développer cette disproportion en accumulant les réserves de puissance, en décuplant l'efficacité et le rendement de l'action ? La perception, par exemple, n'est-elle pas le comble de l'économie, elle qui, avec un minimum de données sensibles, sait nous représenter des corps expressifs, un univers plein de sens ? De l'arc réflexe à la volonté la distance n'est pas moins grande que du « clos » à l'« ouvert ». La « cause » de plus en plus joue le rôle d'une « occasion » et sert à libérer certaines énergies particulièrement irritables ; il n'y a pas tant causalité que décharge ou, pour employer une image familière aux physiologistes, explosion (1) ; finalement l'excitation semble si négligeable par rapport à l'énormité des réactions qu'elle déchaîne, qu'on peut n'en plus tenir compte et parler de spontanéité pure. Certes, ces déflagrations « spontanées » résultent parfois d'un long ajournement de la réponse ; on dit : attente, énergie cérébrale emmagasinée ! Mais ceux qui ont en horreur ces grossières analogies mécaniques préféreront exprimer ce qu'ils voient ; et ils voient une création.

L'âme humaine est donc un milieu infiniment excitable où la moindre vibration éveille des sonorités pénétrantes et prolongées. De même que le germe contient, sous un format minuscule, toutes les

(1) Cf. Dumas, *Traité de Psychologie*, I, pp. 235 et 278-281.

promesses de l'adolescence, de même l'acte générateur décide, en quelques secondes, d'une existence qui remplira une longue suite d'années. Qu'est-ce, au fond, que la mémoire sinon cette excitabilité infinie d'une conscience pour laquelle tout événement peut avoir des suites démesurées ? Ainsi s'expliquerait selon nous la superstition des Serments, et en général l'aversion que nous inspirent toute incohérence, toute infidélité du cœur ou de l'esprit : on ne reprend pas une chose donnée, on ne rétracte pas une chose dite, « *dicta volant* », etc. ; ce qui est fait est fait. Toutes ces règles ont pour but d'entretenir notre croyance à la *solemnité* de l'action humaine — parole ou geste, promesse ou cadeau : l'abominable des parjures et des reniements consiste, au fond, dans une frivolité particulière qui nous détourne de prendre au sérieux la disproportion de la cause et de l'effet ; nous oublions, dans notre légèreté qu'un simple mot, une « parole donnée », une décision prise peuvent avoir des répercussions incalculables et qu'en révoquant l'irréversible nous détruisons cela même qui fait en quelque sorte la sainteté de notre vouloir ; nous renonçons follement à notre pouvoir surnaturel, nous ne voulons plus êtres profonds, nous rendons nos actes futiles et inefficaces. Il ne faut donc pas s'étonner si notre entourage, par crainte des volontés qui se dédisent, nous impose parfois une fidélité un peu trop littérale aux actes accomplis ; il nous rend malgré nous la conscience de notre dignité. Cette inégalité de l'action et de la réaction n'est pas un simple effet de l'inertie, comme il arrive quand une émotion survit à la cause qui l'a provoquée (1) ;

(1) C'est ce que le Dr Paul Sollier appelle la « loi de dérivation » : *Le mécanisme des émotions* (1905), pp. 75-76.

et pourtant « l'inertie » de la colère ou de l'amour ne devrait-elle pas déjà nous mettre en garde contre les suites durables, lointaines, indéfinies de la moindre émotion humaine ? Tous les hommes ne connaissent pas la susceptibilité et la dangereuse délicatesse de l'esprit ; ils ne savent pas à quelles tempêtes, à quelles fermentations donne prétexte la parole la plus innocente et ils jouent volontiers avec le feu. L'âme humaine, la sensibilité humaine exigent des précautions infinies dont les imprudents ne se soucient guère. De là l'importance extrême des moindres choses quand ces choses se produisent « à portée de conscience » ; un événement qui peut être perçu ou retenu, un événement capable, qui sait ? de devenir éternel grâce à nous, n'est jamais indifférent et emprunte à notre présence une sorte de gravité virtuelle ; si bien que nous entraînons finalement le monde entier dans le sillage de notre devenir, pour nous faire cortège, notre vie durant. C'est ce que montre bien, par exemple, l'opiniâtreté dérisoire de certains souvenirs insignifiants ; chacune de nos perceptions est souvenir naissant, et de même chacun de nos actes peut devenir habitude, si neutre soit-il. Ainsi s'explique l'absurdité apparente de beaucoup d'émotions et, on le verra, du remords lui-même ; ceux qui n'y voient que des fulgurations instantanées ne comprendront jamais comment ils survivent si longtemps à leur raison d'être, comment ils finissent par avoir une logique intérieure et tout à fait indépendante des choses, comment ils perpétuent autour d'eux tant de bonheur ou tant de malheur.

Telle est justement la logique profonde du remords avec ses tourments démesurés. Le remords, dit-on, est une douleur « sans fondement » ; ils devraient dire

— le remords n'est pas cette légalité close, symétrique et nivelante qui riposte « du tac au tac » à la mauvaise action ; le remords au contraire nous rend sensibles les dissymétries d'une équité paradoxale et « non écrite ». Non que la souffrance morale soit une souffrance *imméritée* ; seulement mérite et démérite n'ont plus rien ici de commun avec la justice de Némésis. Une nuit Kanut tue son père, vieillard presque sans conscience. Il n'a pas de témoins. Aucun crime ne pouvait être plus furtif, moins encombrant.

*Il le tua, disant : Lui-même n'en sait rien.
Puis il fut un grand roi.*

Quelle est donc cette effervescence monstrueuse du remords, qui fait avec le crime un contraste si singulier ? Et pourquoi cette persécution surnaturelle, cet anathème où la mauvaise action apparaît dilatée, approfondie, éternisée ? Pourquoi, sinon parce que l'importance d'un acte n'est pas toujours proportionnée à son « volume » ? Les caprices du remords, comme ceux de la mémoire, traduisent à leur manière cette espèce de fantaisie profonde qui est propre au monde de la qualité. Même il y a dans le remords quelque chose qui rend la disproportion de la cause et de l'effet plus menaçante encore que dans l'émotion ou la mémoire ; l'aggravation consiste en ceci que je suis moi-même la cause de ces effets ; ces suites prolongées de l'action, c'est moi qui les ai voulues ! Ou plutôt — soyons justes : j'ai voulu l'action, mais je n'en ai pas voulu les suites, je n'ai pas voulu cet écho durable, ce contre-coup de ma décision ; j'ai voulu, en somme, sans vouloir. Dans cet « automatisme » de l'effet, il n'y aurait rien de tragique si la cause était hors de

moi — car l'essence de la tragédie est la contradiction. Mais la volonté qui se laisse déborder par ses œuvres est l'artisan de son propre malheur. Il y a dans la création, une sorte de piège que la volonté se tend à elle-même (1) ; s'abstenir ou se faire prendre à ses propres œuvres — tel est le dilemme ironique où se débat notre volonté. Schelling entrevoit cette dialectique quand il parle du « malheur de l'existence », et Georg Simmel lui donne un tour passionné et bien moderne en l'appelant la « tragédie de la culture » (2) ; la vie cherche des formes et un style pour s'exprimer ; mais les formes et les styles se retournent contre la vie ; ainsi la religion succombe aux dogmes et la morale aux « gestes », et le droit à la lettre des codes ; les souvenirs constitués, enfin meurtrissent la mémoire constituante. Pourtant la rébellion dont je parle est tout autre chose ; il ne s'agit pas, comme dans les « symboles mystiques », d'une défiguration de l'esprit, toujours inadéquat aux signes qui l'expriment ; pas davantage de cet appauvrissement du possible qui ne devient réel qu'en cessant d'être infini — car un possible devenu existant supprime toutes les autres possibilités sans retour. L'acte accompli n'est pas seulement irréversible, il capture la volonté maternelle et lui fait payer son imprudence (3).

(1) Cf. *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, pp. 183-195.

(2) G. Simmel, *Der Konflikt der modernen Kultur* (Munich et Leipzig, 1921) ; *Philosophische Kultur* (Leipzig, 1911), pp. 245-277 (*Der Begriff und die Tragödie der Kultur*) ; *Lebensanschauung* (Munich et Leipzig, 1918), pp. 98 et 160-162. Cf. le beau livre (en russe) de Fédor Stépoune, *Vie et création*, chap. II (La tragédie de la création chez Frédéric Schlegel).

(3) H. Bergson, *Évolution créatrice*, p. 140 : « L'acte par lequel la vie s'achemine à la création d'une forme nouvelle et l'acte par lequel cette forme se dessine sont deux mouvements souvent

La création est donc une arme à deux tranchants ; notre volonté donne l'existence à un possible, mais le possible maîtrise son premier maître ; comme la Clytemnestre d'Euripide, la volonté enfante ses propres meurtriers : φονέας ἔτιχτες ἀρά σοι (1). Il lui arrive, en somme, la même aventure qu'à l'apprenti sorcier de Gœthe : elle a oublié le mot qui refrénera les puissances magiques. La volonté peut tout, sauf défaire ce qu'elle a fait ; sa magie n'est, si je puis dire, qu'une magie unilatérale ; mais ce qu'il faut bien comprendre c'est que mon impuissance elle-même n'est que la forme de ma puissance, et non point une impuissance matérielle : la volonté n'est pas plus forte que sa propre force, et notre liberté elle-même finit par devenir la donnée, la nature suivant laquelle nous choisissons — tant il est vrai que le libre arbitre s'oppose à l'indifférence. Pour faire tout le possible, il faut beaucoup de force, mais pour défaire une chose faite, pour effacer la constellation qui déjà se dessine dans le choix d'un possible, il faut plus que de la force, il faut un pouvoir surnaturel et qui puisse révoquer l'irréversible. Ce qui est fait est fait, tel est le véritable « numen », la puissance du destin qui, suivant les païens, domine l'arbitraire même de Zeus ; Zeus lui-même est prisonnier des choses dites, Zeus doit respecter les pactes dont il est l'auteur. A plus forte raison les hommes : les hommes instituent un certain ordre qu'ils appellent la Loi et qui les domine bientôt

antagonistes. » *Durée et simultanéité*, p. 107 : « La faculté qu'on avait de choisir ne peut pas se lire dans le choix qu'on a fait en vertu d'elle. »

(1) *Électre*, vers 1229.

dangereusement ; comme des apprentis sorciers ils considèrent avec terreur ce monstre dont ils sont pères. Voilà qui accorderait sans doute les exigences de l'idéalisme avec les prétentions de l'objectivité ; mais qu'y a-t-il d'étonnant à ce qu'un objet qui est notre œuvre soit par là même indépendant du moi, puisque la génération biologique nous montre à tout instant l'organisme absorbé dans la production d'un *Alter ego* qui le trahira ? Cette ingratitude de la progéniture, on dirait un piège que Dieu a disposé dans l'acte créateur afin qu'il périsse par où il triomphe, afin qu'il se neutralise lui-même ; l'orgueil de créer porte donc en soi son propre remède. A tout instant notre personne authentique détache ainsi d'elle-même une personne fabriquée ou oratoire dont elle est la première victime ; c'est un parricide qui domine toute la vie de l'esprit ; on le retrouve dans le tourment du méchant auteur aussi bien que dans les remords du coupable. Le livre imprimé, la pièce représentée dépassent infiniment l'écrivain qui va assister, spectateur impuissant et consterné, à l'amplification monstrueuse de ses propres bévues. Mais n'est-ce pas là tout le drame de la mauvaise conscience, cette conscience qui nous révèle dans l'objet un adversaire plus fort que nous ? Le pécheur ne savait pas, au moment de *faire*, qu'il y eût tant de richesses, et aussi tant d'aventures dans sa décision, il ne soupçonnait pas que les œuvres les plus volumineuses naissent, pour ainsi dire, d'un simple germe. Il faut être si prudent avec soi-même ! S'il y a quelque chose de singulier dans la mauvaise conscience, c'est bien cette vitalité, cette prospérité dérisoires de la faute et notre impuissance à l'extirper. « Engraissé pour m'être voué ! » crient les Euménides à Oreste. « Je te mange-

rai vivant, tu ne seras pas égorgé à l'autel ! » (1). Le désespoir, dit Kierkegaard (2), ce n'est pas l'impossibilité de vivre, mais au contraire l'impossibilité de mourir ; le méchant meurt avant sa méchanceté (3), et le venin du centaure survit longtemps au monstre que la flèche d'Hercule vient d'abattre. Voilà pourquoi notre faute nous apparaît comme une intruse ; nous nous savons possédés, épiés, bafoués :

Je sens que je deviens étranger à ma vie ;

il nous semble que, sans elle, nous serions meilleurs, que nous valons mieux que nos propres actes ; notre péché est, en nous, autre chose que nous.

Autre chose que nous ? ou tout simplement quelque chose dont nous ne faisons plus ce que nous voulons ? Si notre faute était absolument objective elle ne nous ferait pas souffrir, car nous savons qu'il n'y a pas de mauvaise conscience sans adhérence ; nous nous voyons avec stupeur défigurés, et nous ne voulons pas reconnaître ce visage grimaçant qui est pourtant le nôtre. L'horreur de la faute c'est donc qu'elle est à la fois quelque chose de nous et autre chose que nous. L'action, en effet, ne s'émancipe jamais aussi complètement que l'œuvre d'art. L'œuvre d'art se détache tranquillement du génie qui l'a conçue et prend place dans les musées comme l'indestructible postérité de l'esprit ; mais il n'y a pas de musée pour les mauvaises actions ; la faute la plus démesurée reste ma créature, je ne puis pas la désavouer. Passe encore pour les bonnes actions, car les bonnes actions

(1) *Les Euménides*, vers 304-305.

(2) *Traité du désespoir*, trad. K. Ferlov et J. Gateau (Paris, s. d.) *passim*.

(3) Schelling, *Werke*, t. XII, p. 343.

sont un peu artistes ; elles vont s'inscrire dans le milieu social sous forme d'aumônes, de bonnes œuvres et de fondations bienfaisantes ; elles déposent en quelque sorte dans l'espace un monument de leur fécondité. Ces créatures d'une imagination charitable et aussi ingénieuse que peut l'être la pensée d'un artiste, ont quelque chose de rassurant et qui nous immunise contre les retours douloureux de la conscience. Mais les mauvaises actions sont redoutablement stériles ; elles ne connaissent pas ces arcs de triomphe que la philanthropie dresse à la face du ciel, ces œuvres royales seules capables de drainer l'action au dehors, de divertir la souffrance ; nos péchés prospèrent en quelque sorte sur place, comme des parasites, sans jamais rompre avec la volonté maternelle. Et ainsi, pour bien comprendre l'ambiguïté de la douleur morale, il faudrait se placer à une certaine distance moyenne entre le sujet et le monde, je veux dire au moment où l'acte accompli, qui n'achèvera jamais de mûrir, s'oppose déjà au moi comme son ingouvernable créature.

De toutes les choses qui m'appartiennent, aucune ne m'appartient plus essentiellement que ma mauvaise action. Nous croyons trouver un « auteur » et nous trouvons un « coupable ». L'auteur est une fois cause de son œuvre, au moment de la faire, puis la cause se retire et disparaît derrière sa progéniture ; il y a paternité, mais non pas à proprement parler responsabilité. Le coupable, au contraire, n'est jamais quitte : ici l'agent suit l'action dans tous ses détours comme son ombre — car c'est le même qui est forme et matière ; ma volonté est vraiment la cause immanente et permanente des actes, leur conscience et leur pulsation intérieure : l'œuvre porte,

ineffaçable, l'empreinte de la personne qui l'a voulue. Cette simple opposition mesure pour nous tout l'intervalle du Pêché à l'Erreur. Les Grecs, en dehors de *ἀδικία* qui est le préjudice causé, n'ont guère connu que *ἀμαρτημα*, c'est-à-dire l'erreur, faute accidentelle, régionale, localisée à l'entendement. Socrate n'est pas seul à penser que le vice réside dans une ignorance, que si les méchants savaient, ils ne feraient pas le mal : l'hellénisme, en général, n'a pas connu le péché, qui est une perversion intime et profonde du vouloir (1) ; il lui manque ce que Kierkegaard appelle le sens du « défi » ; erreur, échec, nocivité, sont surtout des privations et on les soigne aussi facilement qu'une maladie contractée. Le péché, au contraire met en cause le moi dans le moi, ce qu'il y a de plus central en nous-mêmes. On n'est pas responsable de sa beauté, de son intelligence ou de sa force, mais on est responsable de sa bonté ; c'est-à-dire que si les défauts de l'esprit passent, à la rigueur, pour une simple malchance dont les dieux peuvent réparer les suites, en revanche les défauts du cœur nous appartiennent essentiellement et serviront à nous caractériser : dans une dure parole, dans le plaisir d'humilier, dans un geste cruel et sans courage, il y a quelque chose d'abominable où je suis tout entier et directement engagé. Impossible cette fois de se désolidariser de l'acte accompli ; on peut se tromper par hasard, mais mon infidélité, ma méchanceté m'appartiennent éternellement. Ainsi la mauvaise action, qui est aussi adhérente que le plaisir, serait aussi objective

(1) Émile Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie* (Paris, 1908), pp. 296, 299. Cf. Joseph de Maistre, *Soirées de Saint-Pétersbourg*, 7^e entretien. Kierkegaard, *op. cit.*, pp. 109, 120, 138, 145, 147, 152, 157, 161, 183.

que l'œuvre d'art. Comment s'étonner que nous souffrions tant d'un objet qui est notre œuvre ou, pour tout dire, la créature de notre liberté ?

« Liberté » est un grand mot, dit Jules Lequier. C'est par ce mot que nous désirions conclure. La Liberté, l'Irréparable — tels sont en effet les deux pôles du remords. Nous expliquions, au début de cette étude, comment la mauvaise conscience suppose à la fois la transcendance et l'immanence de son objet. Et voici ce que nous découvrons maintenant : avoir du remords, c'est après coup ne pas pouvoir défaire une chose faite ; mais c'est aussi avoir pu la faire ou ne pas la faire. Il faut, sans doute, pour nous tourmenter, que la mauvaise action nous dépasse, mais il faut aussi qu'elle continue de nous intéresser, de jouer un rôle dans notre vie ; elle nous inspire une espèce de sympathie douloureuse car elle est, quoiqu'elle nous fasse honte, quelque chose de notre chair. Ce n'est point remords, dit Montaigne (1), que le déplaisir de n'être ni ange, ni Caton ; les choses impossibles m'inspirent des regrets, mais non pas des scrupules. Les morsures du scrupule ne se font sentir que lorsqu'il a dépendu de moi de faire le bien ou le mal, lorsque j'ai laissé passer une occasion de m'embellir au dedans — καλῶ γενέσθαι τᾶνδοθεν. C'est là la grande douleur désespérée, la plus âpre, la plus incurable de toutes. C'est elle qui empêche Macbeth de prier, de dormir, de dire Amen. Nous pouvions tout, et nous avons tout avili : comment cette folie de notre volonté sera-t-elle jamais pardonnée ? Quand réapprendrons-nous à dire Amen ?

(1) *Essais*, III, 2. Du repentir. Max Scheler appelle cette propriété de la mauvaise conscience « das Andersgekonnthaben » (*Vom Ewigen im Menschen*, I, 1, p. 26. Cf. pp. 33-34).

CHAPITRE III

LA CONSCIENCE PACIFIÉE

Dans quel philtre, dans quel vin,
[dans quelle tisane
Noierons-nous ce vieil ennemi ?
(BAUDELAIRE, *l'Irréparable.*)

La mauvaise conscience nous est apparue comme une tristesse inconsolable. Mais tout de suite nous devinons que si la mauvaise conscience pouvait guérir, elle aurait le choix entre deux itinéraires opposés. La mauvaise conscience, disions-nous, souffre d'une faute qui ne se décide ni à lui échapper complètement, ni à lui appartenir sans réserve. De deux choses l'une : ou elle ira jusqu'au bout de l'objectivité, ou bien elle réussira à défaire son ouvrage ; elle détruira le malheur de l'irréversibilité soit en revenant au passé, soit en oubliant ce passé le plus possible, en faisant que la douleur se guérisse elle-même par une espèce d'homœopathie. J'appellerai Pénitence l'ensemble des remèdes « allopathiques », c'est-à-dire la médication spirituelle qui a pour but d'annuler par leur contraire les effets de l'objectivation et d'accomplir en sens inverse le trajet parcouru par la conscience malheureuse. Mais peut-être vaut-il mieux aller jusqu'à l'extrémité du

malheur, le laisser en quelque sorte mûrir pour qu'il devienne inoffensif ; l'objectivité, qui est dangereuse tant qu'elle reste ambiguë, perd en malignité quand elle se déclare franchement -- car l'excès se neutralise lui-même. Le mieux évidemment eût été de demeurer dans l'inconscience du plaisir pur ; mais puisque nous ne pouvons plus coïncider avec nous-mêmes, autant atteindre tout de suite le comble de l'objectivité ! La sagesse nous proposera donc, pour tenir lieu de pénitence, des solutions d'oubli qui ressemblent beaucoup à celles de l'art ou de la connaissance spéculative. Voici donc ce que nous voudrions savoir : entre l'oubli qui est immoral et la réparation qui est impossible, entre ces deux solutions inverses, et qui toutes deux volatilisent le problème plutôt qu'elles ne le résolvent, n'en existe-t-il pas une troisième qui le prend corps à corps au lieu de l'escamoter ? La mauvaise conscience est-elle efficace ? La mauvaise conscience est-elle vertueuse ?

I. — SI LA MAUVAISE CONSCIENCE EST EFFICACE

Sous le désespoir du remords nous avons cru découvrir une certaine loi d'irréversibilité qui gouverne toute notre destinée. Pourtant il ne s'agit pas là d'une irréversibilité brutale et inhumaine qui nous barrerait, une fois pour toutes, le paradis perdu du passé ; ce qui est irréparable ce n'est pas le passé comme tel, c'est le « *statu quo* ». Le passé du souvenir n'est pas cette expérience *elle-même* qui fut notre présent, mais il est quelque chose de cette expérience, nous reconnaissons en lui un certain genre de restauration : sinon un double, au moins une image ressem-

blante. On dira que la mémoire n'est pas seulement rappel, mais conservation, et qu'elle menace à son tour de nous encombrer de présences définitives — traditions, préjugés ou remords ; en ce cas l'oubli remédie au plein de la mémoire comme la mémoire répare les vides de l'oubli ; tout s'émousse par l'habitude, tout se corrige, évolue, régénère, et le devenir n'est vraiment sous ce rapport que du provisoire continué. Ainsi donc l'irréversibilité même du devenir n'aurait aucun sens si nous n'avions une mémoire fidèle et capable de confronter avec les réalités perdues les images qu'elle a pieusement conservées, une mémoire qui puisse mesurer la fuite générale du temps et souffrir d'être ainsi déchirée entre le stable et l'instable ; dans la mémoire on trouve déjà toutes les conditions d'une mauvaise conscience — l'ambiguïté amère d'une survivance que la durée a séparée de son corps. S'il n'y a que du mouvement, il y a plus de mouvement (1). La mémoire fournit l'indispensable système de référence qui nous permet d'apprécier l'irréversibilité.

Il n'y a donc pas d'irréversibilité toute nue ; c'est là une superstition logique que dément la vie de l'esprit. La morale ignore ces possibles décharnés qui, en se réalisant, deviennent à tout jamais des « faits accomplis » ; les possibilités morales, au contraire, n'en ont jamais fini de s'actualiser ; ici l'acte achevé peut toujours être remis en question, car il faut un temps infini au possible pour développer toutes ses puissances. Dans les techniques matérielles, ce qui est fait n'est plus à faire ; en morale ce qui est

(1) *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, p. 180.

fait reste à faire. Tandis que les techniques s'approchent peu à peu de leur but, le réel « rongé » l'idéal par morceaux (1), la morale au contraire subsiste par cette marge toujours renaissante qui s'établit entre l'idéal et le réel ; seule la morale résisterait à cette dissolution dont parle M. André Lalande et qui menace à la fois la connaissance par l'engloutissement de l'objet et l'activité par l'abolition des résistances ; de là vient que le juste n'est pas, en somme, beaucoup plus près du but que le méchant, la vertu développant à l'infini la sensibilité de notre âme aux moindres peccadilles. Mais s'il n'y a pas de sainteté définitive, la faute, elle aussi, est toujours inachevée ; elle ne nous condamne pas à un démérite irrémédiable, pas plus que la pratique des vertus ne nous confère des droits solides et absolument éternels. Quel intérêt y aurait-il à remplacer la prédestination théologique par une sorte de prédestination secondaire issue de nos mérites eux-mêmes ? Certes, il y a quelque chose de choquant dans l'idée que les fautes puissent se racheter moyennant une certaine dose de mérite ; mais combien plus choquante encore la conviction que le démérite se fixe, en quelque sorte, à la périphérie de notre âme comme une note de conduite irrévocable et sans appel ! Les moralistes ont sans doute été plus justes pour la dignité de l'Intention le jour où ils substituèrent à la Vertu — qui est un état — le Mérite — qui résulte d'un effort ; ils ne feront pas cependant que le mérite ne dissimule

(1) Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, pp. 70-72, 78-79, 231. Cf. Max Scheler, *Reue und Wiedergeburt*, pp. 14 sqq.

encore une arrière-pensée furtive de rémunération. Cette nuance n'est-elle pas indiquée par la forme même du mot, qui est un participe passé ? Le mérite est situé, pour ainsi dire, à mi-chemin entre la récompense des œuvres et le mouvement du cœur : imaginez le salaire indéfiniment ajourné (jusque dans l'autre monde, s'il vous convient) ; faites ainsi abstraction de la mercenarité immédiate des œuvres, et vous obtiendrez quelque chose qui, sans jamais approcher de l'humilité, ressemblera parfois au désintéressement de la charité ; le mérite, c'est l'intention considérée dans les droits qu'elle pourrait faire valoir, si elle voulait, dans les titres que peut-être elle abandonne, mais dont le moraliste tient compte ; le mérite c'est la créance toute morale, et qui renonce au remboursement effectif ; le mérite représente donc une certaine puissance ou propriété virtuelle dont il n'est pas fait usage, mais qui nous crée des obligations envers les justes. Je puis, par ma conduite, rendre si éclatantes l'injustice et la dureté du sort que je serai pour Dieu une sorte de vivant reproche. Et ainsi ce qui importe le plus ce n'est pas le mérite, extrait et résultat immédiat du dynamisme moral — mais résultat tout de même ; c'est l'activité méritante, je veux dire le libre effort d'invention qui rend inquiets les justes et confiants les pécheurs. Le mérite n'est rien — produit et dépôt de l'intention ; mais le mouvement du cœur est la source de toute l'inquiétude et de toute l'espérance des hommes.

Rien n'est donc impossible à une bonne volonté : volte-face surprenantes, relèvements miraculeux — que ne nous réserve-t-elle ? La fidélité à soi est une belle chose ; mais il y a une vertu qui est peut-être plus rare encore : c'est le consentement à évoluer,

le courage de se dédire, enfin cette espèce d'humilité dont les renégats sincères ont tant besoin pour briser en eux l'entraînement des décisions irrévocables. Il est même permis de penser que la fidélité véritable, la fidélité profonde consiste, non point du tout dans une cohérence imperturbable, mais au contraire dans ces apostasies d'une âme courageuse qui ne craint pas de se renier elle-même. Abjurer n'est pas toujours se parjurer. Les vertus juridiques, le « *sibi constare* », la superstition des contrats sont des vertus sordides et misérablement bourgeoises ; respectueuses de la lettre plutôt que de l'esprit, elles sont sans héroïsme ni générosité. A la racine des « vraies conversions » il y a avant tout l'inquiétude d'un esprit qui a gardé le pouvoir de se démentir et par conséquent de se renouveler.

La possibilité de la guérison repose sur un curieux effet de dialectique. L'irréversibilité, disions-nous, n'est pas incurable puisque l'irréversibilité partout s'atténue grâce à la mémoire. Mais cette combinaison d'irréversibilité et d'appartenance — c'est justement cela que nous appelions douleur. Il faudrait donc dire que la guérison a pour origine cela même qui est l'essence de notre douleur : je peux guérir puisque je peux souffrir. S'il n'y a que du mouvement, il n'y a plus de mouvement — et de même il n'y a plus de douleur, s'il n'y a que de la douleur : là où les mutilations sont absolument irrémédiables, et sans aucune persistance de la forme organique, comme c'est le cas pour la matière, le désespoir vire en indifférence éternelle. La douleur du remords n'est donc pas sans quelque espérance de régénération. Ce qui est douloureux ce n'est pas de renoncer pour toujours, c'est d'attendre ; comment patien-

terai-je jusqu'à la lointaine restauration de mon passé ? Le relativement total, à défaut de totalité complète, me suffira-t-il ? Et ainsi la même contradiction qui, non résolue, donne la mauvaise conscience, nous rend le calme et la paix en cicatrisant peu à peu, en faisant que mon passé, au lieu de rester en tête-à-tête, avec mon présent, se laisse absorber et digérer par lui. La douleur de l'ambiguïté ne va donc pas sans une promesse de réparation. Mais cela n'est pas encore assez dire : la douleur elle-même, comme les larmes du repentir, est un symptôme de notre guérison ; toute stérile qu'elle paraisse, la douleur libère et édifie. Je crois qu'on peut distinguer en elle un aspect exotérique et un aspect ésotérique ; contemplée du dehors, dans ses effets visibles, la douleur apparaît, de prime abord, comme un dérangement, un désordre du corps et de l'âme, un phénomène de déficit ; mais il y a aussi dans la douleur quelque chose de fécond et, pour ainsi dire, d'ésotérique que la biologie contemporaine a mis pleinement en lumière. Non seulement la douleur n'est pas une moindre vitalité (1), une raréfaction de conscience : mais encore elle ne représente bien souvent que l'effort d'un organisme pour se restaurer ; par rapport au passé la douleur est certainement un mal, puisqu'elle trouble l'ordre de la santé ; envisagée, au contraire, dans la perspective du futur, elle apparaît comme un prélude, et non plus comme un effet (2) : elle manifeste

(1) Hughlings Jackson et, de nos jours MM. Mourgue et von Monakow ont fortement mis en lumière le caractère positif de la morbidité. Des vues analogues se rencontrent déjà chez Schelling et chez Baader.

(2) *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, pp. 62-63.

la résistance d'un organisme qui se défend, qui n'admet pas de mutilations définitives, qui ne veut pas redevenir matière. Il en est de la douleur comme de ces défenses physiologiques dont on peut dire, à volonté, suivant le point de vue où l'on se place, qu'elles sont destructives ou protectrices ; par exemple tout ce qu'il y a de positif dans certaines inflammations de l'organisme consiste, en réalité, dans un ensemble de défenses contre l'agression microbienne ; la phagocytose est, pour ainsi dire, le côté ésotérique de l'infection, le positif du négatif, l'être du non-être. Mais ne retrouverait-on pas dans le phénomène de la fièvre une ambiguïté toute semblable ? La fièvre, qui vient d'un dérèglement nerveux, n'est-elle pas, d'autre part, une régulation, un effort plus ou moins efficace de l'organisme intoxiqué pour rétablir, tant bien que mal, son équilibre ? Les ignorants s'imaginent que nous rougissons parce que nous avons chaud ; mais depuis la découverte des nerfs vaso-moteurs, nous savons au contraire que le sang afflue à la surface pour se refroidir, et que c'est là justement le rôle de la vaso-dilatation ; voilà donc un phénomène qu'on peut appeler dérangement ou malaise si on le traite comme un effet, mais qui révèle sa nature médicatrice dès qu'on regarde vers le futur ; et l'on montrerait de même que la transpiration, le tremblement (1), etc., sont beaucoup moins les symptômes du mal que des moyens de l'é luder. Ainsi on peut dire que la douleur, quoiqu'elle vienne d'une impuissance, représente encore un succès relatif de la vie ; c'est bon signe que de pouvoir souffrir, et il faut avoir confiance

(1) Max Scheler, *Reue und Wiedergeburt*, p. 7.

dans une âme qui est capable de regrets et de honte. Naturellement la honte est d'abord un effet de la faute, comme la fièvre de l'infection ; mais comme la fièvre prouve ensuite la vitalité d'un organisme qui ne se laissera pas faire, ainsi la honte témoigne de notre pudeur ou, comme nous disons, au sens étroit, de notre conscience ; je ne rougirais pas si je n'avais pas mauvaise conscience, mais je n'aurais pas mauvaise conscience si je n'avais pas gardé le sentiment de ma dignité et cette espèce de fierté délicate et secrète qui ennoblit tant de consciences déchues. Le plus grand désespoir, dit Kierkegaard, c'est de n'être pas désespéré ; et je dirais presque comme Kierkegaard : le plus profond péché et le plus incurable, c'est de ne plus *savoir souffrir*, c'est d'avoir rompu le dernier fil qui, dans notre déchéance, nous rattachait encore à la vie ; les consciences qui ont perdu ce talent précieux sont des consciences marécageuses, cyniques et déjà presque mortes ; elles ne peuvent même plus avoir la fièvre ; elles ne savent plus désespérer fructueusement, jusqu'au bout, sans rien cacher ; elles se laissent intoxiquer sans réagir ; dans leur endurcissement éhonté elles ont oublié jusqu'au pouvoir des larmes, elles renoncent à leur dernière chance de salut ! C'est donc une vue superficielle de considérer la honte uniquement sous son aspect exotérique et négatif, comme le trouble d'une conscience coupable ; la honte a un sens caché, la honte est déjà rédemptrice, elle prouve une âme foncièrement droite et qui vaut encore mieux que ses propres actions.

La douleur — pis-aller ou purgatoire — est vraiment le seul bien qui soit resté au fond du coffret de Pandore ! A peine installée la douleur est déjà conva-

lescence ; comme le paganisme suivant Schelling, elle est à la fois chute et progrès, maladie et guérison. Sur-tout, la douleur vaut encore mieux que le péché ; elle oblige le mal à se révéler franchement, à déclarer sa présence, elle fait remonter à la surface, par une espèce de catalyse, la méchanceté qui se dissimule dans nos cœurs, elle isole enfin et précise notre malveillance avant de l'expulser à tout jamais. La mauvaise conscience fait la part du feu, localisant le mal pour le mieux détruire ; grâce au remords tout ce qu'il y a d'impur et de vil dans notre nature, se rassemble autour d'une certaine action au lieu de circuler en nous à l'état diffus. Le remords est concentration, il circonscrit en même temps qu'il exalte, il précipite par une espèce de « crise » le poison insidieux qui est caché dans notre âme. Ainsi la douleur est de nature dialectique ; il faut s'offrir courageusement à cette dialectique comme à une chirurgie bienfaisante qui séparera en nous le juste et l'injuste ; il faut faire pénitence. C'est pourquoi Platon dit dans le *Gorgias* : le pécheur qui ne veut pas expier ressemble au malade qui, « souffrant de mille maux très graves, réussirait à ne point expier entre les mains du médecin les péchés de son corps, craignant comme un enfant l'application du fer et du feu parce que cela fait mal (1) » ; la grande affaire, ajoute Socrate, c'est de mettre la faute en pleine lumière, μη ἀποκρύπτεσθαι ἀλλ'εἰς τὸ φανερόν ἄγειν τὸ ἀδίκημα, en sorte qu'elle devienne évidente (κατάδηλον) (2) : le moins gravement

(1) 479 a : ...μη διδόναι δίκην τῶν περὶ τὸ σῶμα ἁμαρτημάτων τοῖς ἰατροῖς μηδὲ ἰατρεύεσθαι, φοβούμενος, ὥστε ρανεῖ παῖς, τὸ κᾶεσθαι καὶ τὸ τέμνεσθαι, ὅτι ἀλγεινόν. 480 c : ...παρέχειν μύσαντα καὶ ἀνδρείως ὥσπερ τέμνειν καὶ κᾶειν ἰατρῶν...

(2) 480 c et d.

malade est donc celui qui sait rendre des comptes, toujours prêt à s'accuser lui-même et à professer hautement son péché. Mais la plupart des hommes redoutent le fer et le feu de la mauvaise conscience, parce qu'ils confondent douleur et péché, parce que suivant la parole magnifique de Schelling (1), ils identifient le principe qui manifeste le mal avec le mal lui-même et maudissent dans leur folie le médecin qui les guérira ; ils ne savent pas que la douleur a un aspect ésotérique. Si le plaisir n'est pas le bonheur (2), la souffrance, à son tour, n'est pas le malheur, mais bien plutôt la cautérisation et la guérison violente du malheur. L'ascétisme et le piétisme ont tort assurément de considérer la douleur comme une fin en soi, mais ils en soulignent à bon droit la valeur spirituelle. Mieux vaut souffrir que de porter inconsciemment une maladie mortelle ; plutôt expier que de porter en soi, sans le savoir, un grand péché non repenté qui nous étouffera. Il est donc bien vrai que les dupes ne sont pas ceux qui souffrent, mais plutôt ceux qui échappent, dans leur désir d'impunité, à ce principe aigu et soupçonneux : les fous, les esprits forts, les impénitents, tous les malades les plus invétérés et les plus aveugles, tous ceux qui vivent avec frivolité, tous ceux qui, comme dit Luther, ont « la peau des ours et le cuir comme celui d'un sanglier ». Une conscience sérieuse et bourrelée de remords ne succombera pas à la gangrène des fautes accumulées ; dans l'incendie de la douleur elle se prépare pour une nouvelle jeunesse, elle renaît pure et virginale des cendres de la vieille conscience.

Et voyez jusqu'où peut aller l'ironie de cette dia-

(1) *Philosophie de la Révélation*, 34^e leçon (XIV, p. 261).

(2) Voyez p. 7 de mon livre.

lectique. La douleur est un mal qui est un bien, une convalescence de l'âme : le mal sert donc de remède à un autre mal. Mais ce qu'il faut bien comprendre, c'est que le mal du remords naît immédiatement du mal de la faute, par une éclosion toute spontanée. En d'autres termes, le péché — c'est-à-dire en quelque sorte le mal κατ'αὐτό — engendre lui-même pour se guérir la douleur de la mauvaise conscience, c'est-à-dire le mal πρὸς ἡμᾶς ; le retour à la vie s'opère ainsi sous les apparences de la mort et de la destruction, comme dans ces métamorphoses où l'histolyse rend invisible l'histogénèse qui édifie l'insecte parfait ; il y a dans les mues actives de la mauvaise conscience une sorte de simulation qui nous dérobe parfois la finalité profonde de la douleur ; l'âme, immobile et humble comme une chrysalide, s'absorbe tout entière dans le travail obscur de la régénération. Surtout, cette tristesse bienfaisante émane du centre même de notre faute ; ce n'est pas un traitement qui nous serait administré du dehors afin de contre-battre la maladie ; au contraire le remède, ici, prolonge naturellement, organiquement la faute comme une médication intravitale ; le mal est à lui-même son propre médecin. Ainsi le remords germe spontanément du fond de nos péchés ; et réciproquement notre péché exhale le remords en vertu d'une puissance curative qui lui est propre. Ce renversement n'a pas échappé à un moraliste qui fut, après Fénelon, parmi les plus grands maîtres de la vie intérieure au xvii^e siècle : le P. Bourdaloue (1). Il y a dans toute l'opération du remords une espèce d'économie admirablement ingénieuse : Dieu, dit le grand prédicateur, se sert pour nous justi-

(1) Éd. citée, t. II, p. 258.

fier, de cela même qui nous fit coupables, il exprime la vie de la mort, tourne le mal en bien, utilise notre propre péché pour nous convertir. L'efficacité de la mauvaise conscience a ceci de singulier, qu'elle ne suppose aucun élément extrinsèque : la grâce initiale, la grâce de regretter s'exhale uniquement de la mauvaise action ; c'est le péché lui-même qui engendre le remords du péché, qui devient, malgré son néant, miraculeusement fertile. Le remords n'est-il pas, comme je l'ai montré, la faute *en personne* ? Mais d'autre part cette faute qui survit, par sa seule présence, rayonne en nous le regret et la douleur justifiante. Stérile est la douleur du remords, et pourtant avoir des remords est une vertu ! Le poison enferme donc son propre antidote ; « la méchanceté » dit Montaigne (1) « fabrique des tourments contre soi » ; et ailleurs (2) : « La malice hume la plupart de son venin et s'en empoisonne ». Montaigne pensait surtout à l'action négative du remords, qui est la destruction du péché ; mais le propre du remords est justement que le négatif ne va pas sans le positif : en même temps qu'il réprime, le remords sanctifie ; ses châtements sont des purifications ; le péché, perdant sa virulence, se change en son contraire, et un homme nouveau succède au « Vieil Adam » défunt. La volonté, nous le savons (3), se retourne contre soi en créant

(1) *Essais*, II, 5 (« De la conscience ») : « *Malum consilium, consultori pessimum.* » Les pécheurs sont comme les guêpes : « *vitasque in vulnere ponunt* », dit Virgile.

(2) *Essais*, III, 2 (« Du repentir »). Les commentateurs citent, à ce propos, ce fragment de Sénèque (Ép. 81) : « *malitia ipsa maximam partem veneni sui bibit.* » Cf. Lucrèce, V, 1152-1153 : « *Circumreliit enim vis atque injuria quemque/Atque, unde exortast, ad eum plerumque revertit.* »

(3) P. 91 sqq. de mon livre.

des œuvres dont elle est la première victime : ne pourrait-on dire que le mal, comme la volonté, se neutralise lui-même ? La « tragédie » de l'action, par un effet de dialectique, tourne ici à notre avantage ; parmi les conséquences incalculables de ses décisions, le coupable ne savait pas que figurerait la douleur, la douleur bienfaisante, et qu'il lui faudrait guérir malgré soi...

Le péché fertilisé travaille douloureusement dans notre âme : c'est cette fermentation que j'appelle la mauvaise conscience ; la mauvaise conscience est donc une conscience féconde puisqu'elle ferme nos ulcères, puisqu'elle mûrit l'abcès où s'accumule tout le venin de notre faute. Il nous reste à décrire les étapes successives de cette guérison, de ce retour à la vie ; et l'on nous permettra d'y distinguer trois phases que j'appelle tout de suite Remords, Repentir et Pénitence.

D'abord notre vie spirituelle n'est pas tellement irréversible que le démerite puisse s'éterniser ; la douleur est bien efficace et l'inflammation de notre conscience s'adoucit. Cela est vrai ; mais d'autre part, il reste absolument vrai aussi que le péché ne se rachète pas : la réversibilité grossière de nos fautes n'implique-t-elle pas la croyance à une accumulation définitive et substantielle du mérite ? La mauvaise conscience a beau dissoudre le péché, jamais elle ne nous restitue l'innocence perdue : Dionysos, dirait Schelling, se ressent toujours de la domination de Kronos. Il faut donc que notre maladie guérisse, mais autrement que par rachat, échange et compensations magiques ; d'où naîtraient les bonnes œuvres réparatrices si nous n'étions préalablement convertis ? et qu'est-ce qui rend efficace la rédemption, sinon la

Conversion même qui l'amorce ? En définitive nous sommes toujours ramenés à cette conversion prévenante sans laquelle rien n'est possible. Il n'y a d'abord que le pécheur avec son péché. Pour que dans cette nuit obscure la première espérance puisse jaillir, il faut une transfiguration absolument contingente de la volonté : une « grâce ». Cette grâce est la pure douleur du remords. La douleur se déclare gracieusement, gratuitement, comme la première caution de notre renaissance ; la douleur est « *causa sui* » : en même temps qu'elle se crée elle-même, elle blesse à mort la faute, du néant de laquelle elle a surgi. La naissance de la première douleur est donc absolument imméritée, et aussi surnaturelle que la naissance de la première inspiration dans une conscience artiste : pour réaliser l'œuvre déjà conçue, il suffit parfois de s'abandonner à l'automatisme des techniques, d'utiliser jusqu'au bout le mouvement acquis dans l'application des formules ; mais si elles prolongent et continuent, en vertu de cette fécondité inerte qui leur est propre, le mouvement de l'esprit, les techniques ne décident pas de la direction à suivre ; on peut parler quelque temps sans penser à rien, et dire des choses assez raisonnables, en se laissant pousser par les mots, mais l'on ne saurait aller bien loin de la sorte : l'imagination musicale, une fois mise en branle, peut rouler toute seule quelque temps grâce aux formules scolaires du contrepont, mais c'est une intuition qui la lance ou qui l'arrête, qui lui fournit ses thèmes, qui l'oblige à dévier ou à rebrousser chemin ; la modulation, par exemple, suit docilement l'automatisme des règles, et pourtant la *décision de moduler*, et de moduler à tel moment plutôt qu'à tel autre, cette décision est toujours arbitraire et supé-

rieure à l'éloquence entraînant des clichés. Je crois que le premier trouble d'une âme coupable est justement cette « décision de moduler » ; dans notre honte naissante on pourrait lire, comme dans un « schéma dynamique », tout notre avenir spirituel et la destinée même de notre conscience ; cette première honte ouvre à travers nos péchés la brèche invisible par où s'engouffreront les bonnes œuvres, pour en précipiter la défaite. Comment naît la première honte morale ? Est-elle induite en nous miraculeusement par le péché lui-même ? Est-ce la honte qui d'abord a vaincu le péché ? Ou le péché déjà vaincu (mais quand, et pourquoi ?) qui secrète la honte comme le produit immédiat de sa décadence ? Ce sont là de grands mystères. Autant demander pourquoi l'amour d'une femme naît subitement en nous, et pourquoi l'amour se change en haine et la haine en amour, et à quel moment modulent nos émotions, et comment émergent les initiatives créatrices de notre liberté. Le certain est qu'il y a une aventure à courir et que tous ne connaîtront pas la vocation de la première douleur. Si les hommes ont tant de confiance dans les œuvres temporelles, dans les « œuvres de Marthe », c'est parce qu'ils s'imaginent que l'âme neuve se fabrique, comme une machine, pièce par pièce, à partir de ses éléments ; les mérites collectionnés, en se conservant, grignoteraient peu à peu le péché ; on veut que le pénitent accroisse ainsi son bénéfice moral, et que la mauvaise action s'effrite par morceaux. Mais le remords ne sert pas à *réparer* le péché ; il est lui-même la première fêlure qui, en cheminant, minera notre faute ; la douleur morale ne rachète pas, elle témoigne par sa seule présence que le péché est déjà inoffensif. Les œuvres, qui sont laborieuses et

tâtonnantes, ne nous donnent qu'une rectitude toute négative. Les œuvres, dit Luther dans sa préface de l'Épître aux Romains, sont à la foi comme la chaleur à la lumière du feu : « la foi ne demande pas s'il y a de bonnes œuvres à faire, mais avant qu'on ne l'ait sollicitée elle les a faites (1)... ». Et de même les œuvres du repentir supposent déjà accordée cette première concession dont tout dépend ; la tentation la plus subtile est celle des bonnes œuvres — car les bonnes œuvres ne sont pas cause mais effet : effet de cette détente originelle dont notre remords est le symptôme. Un moment arrive où brusquement le péché se relâche, déclenchant le processus compliqué de la conversion. Cette crise résulte parfois d'un long travail d'incubation ; les découvertes les plus foudroyantes n'ont-elles pas mûri bien souvent dans le laboratoire invisible et souterrain de l'inconscient ? Mais si ce travail est inconscient il n'y a rien à en dire, et l'on ne peut pas répondre à ceux qui le tiennent pour un mythe destiné à atténuer la brusquerie inquiétante de l'acte créateur. Si nous ne disons que ce que nous voyons, il nous faut bien constater ceci : la première douleur se déclare d'emblée, en coup de théâtre, comme les éclairs du génie ; le remords s'est installé, et voilà le péché qui s'envole ! « *stolim evolat...* » Comme toute nouveauté, la douleur arrive subitement (2), car il y a dans sa naissance quelque chose de

(1) *Cit. apud.* Eugène Ehrhardt, *Le sens de la révolution religieuse et morale accomplie par Luther* (*Revue de métaphysique et de morale*, 1918, p. 620).

(2) Léon Chestov, *Les révélations de la mort, Dostoïevski-Tolstoï*, p. 79 : « Les transformations lentes et graduelles sont possibles, elles se produisent très souvent même ; mais elles ne nous mènent pas vers une vie nouvelle ; elles ne nous conduisent que d'une ancienne vie à une autre ancienne vie. La vie

catastrophique et d'irrationnel ; la conversion est soudaine : sur ce point il n'y a qu'un cri parmi les mystiques (1). C'est pourquoi, si le remords est disproportionné à la faute, l'efficacité du remords, à son tour, est incommensurable à la grandeur du mal. Les théologiens catholiques le disent avec une grande netteté : « *unus actus sufficit ad omnia delenda.* » Et Henri Suso, se tournant vers Dieu : « Il vous est aussi facile de remettre à vos débiteurs mille talents qu'un seul, de pardonner à une âme mille crimes qu'un seul péché. » Bourdaloue pense de même : nul péché si grief et si énorme que la contrition n'efface instantanément (2). Cette inégalité de l'action et de la réaction que nous avons reconnue à la fois comme la marque de l'esprit et comme la monstruosité essentielle du remords, cette inégalité, dis-je, tourne à notre avantage ; elle signifie désormais l'immensité du pardon. On s'étonne qu'une faute humaine puisse mériter l'enfer, c'est-à-dire une éternité de peines ; que le fini soit digne de l'infini ; qu'il y ait une commune mesure entre le relatif et l'absolu. Mais voici qui est encore bien plus violent : un moment suffit à défaire ce qu'une longue suite d'injustices a entassé dans notre âme ; la baguette des fées, en un clin d'œil, a transfiguré notre laideur, effacé la lèpre des vieux péchés. Car il y a dans la vie des minutes qui sont plus importantes, plus solennelles et plus heureuses que toute l'éternité. Nous savons que ce n'est pas une question

nouvelle se réalise toujours brusquement, sans aucune gradation, sans préparation aucune.. »

(1) Plotin dit souvent : ἐξάφνης, ἐν ἀχαρεῖ. Par exemple V, 5, 7 ; VI, 7, 34 et 36.

(2) *Sermon sur l'efficace et la vertu de la pénitence*, éd. cit., II, pp. 485-487.

de grandeur, et que la joie est très capricieuse ; la mauvaise conscience, dans un éclair, a rendu sa valeur et son sens à une longue vie coupable.

Ainsi la mauvaise conscience suppose le problème résolu pour ensuite le résoudre ; mais la proposée qu'elle se donne n'est pas une hypothèse, comme il arrive dans l'analyse géométrique ; elle a tout de suite une valeur absolue ; c'est l'invention qui rend possible tout le reste, qui décide de notre sort, qui brise enfin le cercle enchanté de la faute. Mais si tout l'avenir de notre conversion est donné dans cette douleur gracieuse, il n'est donné qu'en puissance. Le remords n'est pas l'absolution : le remords est le pardon instantané, gratuit, immérité, qui rend guérissables nos fautes et qui prépare la rémission. A nous maintenant de ne pas dormir. Le remords, disions-nous, est décision de moduler ; mais il dépend de nous que cette modulation tourne court ou s'accomplisse effectivement. Le péché, déjà détendu, exhale la douleur ; mais la douleur, née aventureusement, précipitera la décomposition du péché ; la voilà qui rend possible toute une orthopédie morale, qui enrayera définitivement notre maladie, qui nous dessille enfin les yeux. Dans cette seconde phase du retour — le Repentir proprement dit — on peut distinguer deux perspectives inverses. La guérison véritable, nous le savons, ne peut consister ni dans l'objectivité brutale de l'oubli ni dans la restitution pure et simple du « *statu quo* » ; la synthèse viable et bien portante est celle qui aura expérimenté vivement, avant de le résoudre, le conflit de l'appartenance et de l'irréversibilité. Dans le repentir on doit donc retrouver quelque chose qui ressemble aux moments subjectif et objectif de la douleur ; mais ces deux

moments qui, dans le désespoir moral, cohabitaient sans se fondre, vont sympathiser activement, mettre fin à la tension cuisante qui les divisait. Le premier moment est celui que j'appellerai le moment du *Cynisme* — cynisme provisoire et qui n'est que le respect de l'élément subjectif, c'est-à-dire de notre propre liberté. Le cynisme consiste ici dans l'acceptation courageuse de la faute, dans la franchise d'une conscience qui ne craint pas de professer sa responsabilité. Il faut regarder bien en face son péché si l'on veut s'en repentir ; non qu'il y ait lieu d'en être fier, mais parce que c'est tout autre chose de surmonter la faute ou de la volatiliser. Il n'y a de repentir que d'un extrême à l'autre : seule l'expérience d'une contrariété réelle nous rendra forts et virils. Nous voulons la guérison et non pas des consolations ; les consolations calment provisoirement notre douleur ; elles ressemblent à une médication superficielle qui éliminerait les symptômes du mal, mais non pas le mal lui-même. « Ne pas regretter, mais faire mieux » : c'est le conseil que nous donne un certain méliorisme bourgeois qui ne demande qu'à fermer les yeux sur le passé. Max Scheler a dénoncé avec force la platitude de cette sagesse joviale. Faire mieux ! Mais d'où vous viendra la force de mieux faire si, par lâcheté, vous n'avez pas pris la peine de guérir ? L'enfer est pavé de ces bonnes résolutions superficielles qui laissent le péché croître et s'accumuler en nous comme une avalanche, qui ne rompent jamais l'entraînement du mal. Guérir n'est pas fuir. Le pécheur fuyard ressemble aux autruches qui, lorsqu'on les poursuit cachent leur tête dans le sable pour ne rien voir (1). Si vous

(1) Stoker, *Das Gewissen*, p. 66.

ne voulez pas que votre mal s'approfondisse, devienne chronique et inexpiable, si vous voulez une bonne fois prendre congé de vos fautes, vous devez recourir, comme dit Bourdaloue, à cette « piscine salutare » du repentir qui seule peut quelque chose contre les rechutes de l'impénitence. Le « cynisme » du repentir n'est donc qu'une forme d'humilité et de véracité profondes ; il est ce qui nous oblige à nous soigner. Mais comment s'évader ensuite de ce tête-à-tête avec la faute ? La douleur, je crois, nous l'indique clairement. La douleur est le contrepoison de l'oubli, de l'optimisme frivole et de toutes les désertions morales ; souffrir, c'est affronter sa faute tout entière, l'endosser pour de bon, se trouver nez à nez avec elle ; impossible à présent de s'en détourner ; il y a dans l'expérience douloureuse quelque chose de personnel et, pour ainsi dire de total, qui nous met directement en contact avec la réalité ; voilà, comme dirait Nietzsche la vraie « mnémotechnique au fer rouge », dure aux consciences oublieuses et somnolentes, car elle nous retient sous le fer aigu du péché, écarte la léthargie mortelle des « bonnes résolutions ». Mais la douleur ne prend le mal corps à corps que pour le mieux apprivoiser. « *Esto peccator, et peccata fortiter* », cela veut dire : péchez, et souffrez avec courage, au lieu de biaiser avec le repentir ; alors vous ne serez plus désarmé contre les tentations futures, alors vous guérirez fortement.

Le repentir ne regarde donc en arrière que pour mieux aller de l'avant ; et le moment du « cynisme » est inséparable d'un deuxième moment qui rendra honneur surtout à l'objectivité de la faute. Si la mauvaise conscience endosse franchement son passé, ce n'est pas pour se laisser fasciner par les sortilèges

du remords, c'est au contraire pour avoir plus d'élan en vue des bonnes œuvres. Kierkegaard fait entre Repentir et Expiation une distinction qui correspond sensiblement à la nôtre ; celui-là est le deuil d'une âme qui cherche à voir clair dans sa faute ; celle-ci préfère se mettre en campagne pour réparer une faute déjà connue ; tournée vers le futur, elle se répand en créations hardies de toutes sortes ; si l'expiation est la volonté du repentir, le repentir, à son tour, est comme la pensée de l'expiation, la conscience ou certitude qu'elle acquiert de ses propres œuvres (1). L'objectivité croissante du repentir se révèle surtout dans la *Confession*, grâce à laquelle notre faute devient de plus en plus un phénomène étranger au sujet, et comme une chose de la nature : l'affirmation du crime par un moi qui en revendique la paternité détache l'œuvre de son auteur ; l'aveu ne délivre pas, il est le symptôme de la délivrance ; il exprime que la mauvaise conscience a achevé de mûrir ses péchés et qu'en les « reconnaissant » elle manifestera, en somme, qu'ils ne lui appartiennent plus. Le pouvoir d'avouer, comme le pouvoir de pleurer, est donc un signe, et non point une cause. Les péchés déjà mûrs exigent d'eux-mêmes le soulagement de l'aveu, qui les drainera au dehors : les voilà extériorisés, presque normalisés par cette psychanalyse naturelle du langage. Tant que le crime adhère encore à sa volonté, Raskolnikov ne peut pas compter sur les bienfaits de la confidence ; et pourtant avec quelle force irrésistible déjà le nom de la victime s'avance jusqu'au bord de

(1) Martin Thust, *Sören Kierkegaard, der Dichter des Religiösen : Grundlagen eines Systems der Subjektivität* (Munich, 1931), pp. 298-300.

ses lèvres, avide d'échapper au mutisme étouffant du remords ! Si seulement il pouvait le chuchoter, peut-être sa faute, dans cette première communication avec le monde extérieur, acquerrait-elle déjà un semblant de légalité (1)... Le « *mea culpa* » signifie que nous avons échappé à la solitude monstrueuse de la mauvaise conscience ; on n'exprime que les choses avec lesquelles on ne coïncide plus, et qui sont à bonne distance du moi. Il ne faut donc pas se demander comment avouer son crime suffit à s'en faire absoudre ; en réalité je ne me confesse que parce que je suis déjà libre. Désormais les « bonnes résolutions », si illusoire chez le malade endurci qui n'est qu'un déserteur de son passé, retrouvent leur sérieux et leur profondeur ; on peut avoir confiance dans le pécheur repentant s'il répond de son avenir ; son passé est guéri, et non pas endormi ; il a extirpé la faute au lieu de la cacher et il est libre désormais pour les entreprises joyeuses de la pénitence.

Ce qui suit ne nous regarde plus et il faudrait un autre livre pour en parler : la digestion du péché par les bonnes œuvres, l'histoire d'une volonté qui se réconcilie définitivement avec elle-même et qui résorbe jusqu'aux suites matérielles de ses fautes ; ces choses-là — et les jeûnes, et les aumônes et la floraison des œuvres charitables — sont l'affaire de la Pénitence et non plus du Repentir. Toute cette magie sacramentaire, tout ce zèle ne sont possibles que pour une conscience déjà pacifiée. Pour en arriver là, il faut revivre sa faute ; l'avoir, en quelque sorte refaite ; mais ensuite il faut l'avoir oubliée. L'oubli que ne

(1) *Crime et châtiment*, 2^e partie, 6. Juvénal, XIII, 222 : « ... cogitque fateri », Lucrèce, V, 1158-1160.

précède pas cette expérience aiguë de notre propre liberté, connaît des satisfactions impersonnelles et fragiles ; il ne supprime la douleur qu'en supprimant aussi la joie, il ignore les consolations robustes et vraiment positives du repentir. Le repentir, lui, veut notre joie ; il n'est pas résignation, indifférence ou anesthésie de l'âme ; il ne nous a pas promis la triste bonne humeur des malades qui se savent perdus, et qui refusent gaiement d'y penser ; il nous a promis la vie. Le repentir est l'intégration de notre faute dans une totalité perpétuellement élargie, transformée, approfondie. Il n'est pas de faute que la conscience n'ait le pouvoir d'assimiler : infiniment élastique et dilatable, elle sait demeurer toujours complète ; sans doute elle n'anéantit pas ses péchés, mais elle les transfigure ; le souvenir des vieilles fautes réparées demeure en nous comme une sorte de barbarie bien-faisante qui est le pain et le sel de l'esprit.

II. — SI LA MAUVAISE CONSCIENCE EST VERTUEUSE

La mauvaise conscience est donc efficace. Mais il est des scrupules risibles, des remords absurdes, et ces aberrations éveillent en nous une dernière méfiance qu'il nous incombe, pour terminer de faire évanouir. La mauvaise conscience est-elle ce qu'il y a de plus beau au monde ? Est-ce dans tous les cas une vertu que d'avoir mauvaise conscience ?

On incrimine tantôt la stérilité de la mauvaise conscience, tantôt la généralité excessive de ses indications. Il est bien vrai, d'abord, que la douleur n'est qu'un pis-aller. Évidemment, le mieux serait de ne jamais pécher ; souffrir c'est tout ce que peut faire

une conscience en retard, une conscience impuissante qui n'est plus capable d'action, mais seulement de douleur ; il suffit que cette conscience retardataire ne soit pas inopérante. On dira : le remords est piétinement et stagnation ; le remords n'est pas un principe moral, puisqu'il ne nous dit pas ce qu'il faut faire, puisqu'il nous dit trop tard ce qu'il *aurait mieux valu* ne pas faire ; les leçons de ce démon intérieur sont, en général, des leçons perdues ; il est bien rare que la « voix de la conscience » parle en nous comme un instinct ou pressentiment des tâches à venir, comme une précaution contre ce que nous appelons justement les « cas de conscience » ; elle reste muette au moment où, pour agir, nous attendrions ses oracles ; et elle ne se prononce, reproche dérisoire et posthume, que lorsque l'irréparable est accompli. Ainsi l'action est plus rapide que la conscience ; elle la devance et la rend inutile. Quelle profonde culture intérieure il faudrait pour obliger ces deux rythmes déréglés à battre la même mesure, pour faire en sorte que notre conscience se déclare à temps ! « Je me repens rarement » avoue Montaigne (1), qui prêche la « naïve et essentielle soumission ». Souvent, comme chez Spinoza (2), cette aversion pour le regret s'appuie sur des préjugés fatalistes, sur l'idée que le remords est tributaire de la mémoire et de l'imagination, qui supposent la réalité du temps ; s'il n'y a pas de possibles et si la contingence du passé est illusoire, le remords devient un supplice absurde que les hommes s'infligent à eux-mêmes. Dans le remords nous distinguons, étroitement solidaires, une liberté et un élé-

(1) *Essais*, III, 2.

(2) *Éthique*, III, 18 et sc. 2, cf. IV, 54.

ment d'irréversibilité ; après ablation de la liberté, le fatalisme constate que l'irréversibilité à son tour a cessé d'être douloureuse et qu'il n'y a plus ni « *tristitia* », ni « *melus* », ni « *desperatio* ». Le remords se ramène ainsi au regret (1) qui souffre follement pour des choses impossibles ou indifférentes ou nécessaires, et qui ne veut pas croire à sa propre innocence. Nous avons distingué une conscience rétrospective et une conscience antécédente qui n'est pas autre chose que le « sens moral » ; ne pourrait-on distinguer aussi, parmi les obsessions morales, deux catégories de troubles, que j'appellerai les scrupules avant la lettre et les scrupules rétrospectifs ? Les scrupuleux avant la lettre sont les douteurs, les abouliques, tous ceux qui à force de ruminer sur l'acte à accomplir, se condamnent à un rabâchage sans fin et deviennent incapables de vouloir ; comme dit Kant joliment (2), ces hommes « fantastiquement vertueux » jonchent de devoirs, comme de chausse-trapes, tous leurs pas ; ils pratiquent sur les « infiniment petits » de la vie morale un examen à outrance qui achève de les paralyser. Les scrupuleux après coup s'absorbent au contraire dans la recherche de leurs fautes passées : ils ont, si j'ose dire « l'esprit de l'escalier ». Goethe a détesté cette conscience excessivement délicate qui ne se pardonne jamais rien (3) : « Ein solches Gewissen macht hypochondrische Menschen, wenn es nicht durch eine grosse Tätigkeit balanciert wird. » Des

(1) P. 97 de mon livre. Cf. p. 53.

(2) Contre le repentir : *Die Metaphysik der Sitten*, éd. Cassirer, t. VII (Berlin, 1916), p. 302 ; voir encore, sur la conscience, pp. 210 et 250-253 ; *Kritik der praktischen Vernunft*, t. V (Berlin, 1914), pp. 107-109.

(3) *Entretiens avec Eckermann*, 2^e partie, 29 mai 1831,

mystiques comme Henri Suso, des directeurs de conscience comme Bossuet et surtout Fénelon mettent en garde les âmes excessivement scrupuleuses contre les dangers de la « micrologie », et l'on peut dire qu'avant Pierre Janet, ils ont décrit la manie des confessions détaillées, l'enlissement de l'âme dans les vains scrupules. — Tout cela n'est pas faux. Pourtant le remords illusoire qui invente, comme dit Luther, des péchés de poupée, ne saurait discréditer le remords qui succède tout naturellement à des péchés véritables. De ce que le haschisch provoque une manière d'extase, suit-il que toute extase consiste dans une intoxication, « que le mysticisme soit folie » (1) ? Le vrai remords sert à guérir les péchés, et non point à grossir les peccadilles. La fausse mauvaise conscience, qu'on peut bien tenir, si l'on veut, pour une forme de psychasthénie, apparaît ainsi comme un remords fonctionnant à vide, comme une guérison sans maladie, et qui devient maladie à son tour : la volonté n'est pas malade de son péché, puisque son péché est hallucinatoire, mais de sa nosophobie, de sa crainte d'être malade ! Cette douleur sans objet, et qui souffre d'elle-même, veut aussi guérir d'elle-même ; elle dévore sa propre substance. Mais le plus paradoxal est que ces malades imaginaires n'ont pas toujours tort ; il arrive en effet, qu'un grand péché se cache sous les apparences anodines d'une bagatelle, qu'une tare secrète trouve le moyen de se faire oublier et d'échapper au repentir. « Maîtresse d'erreur et de fausseté » s'écrie Pascal, « *et d'autant plus fourbe qu'elle ne l'est pas toujours !* » Il est ridicule d'être trop

(1) Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 244.

prudent — et pourtant la prudence malade est quelquefois justifiée ; bien des péchés s'inscrivent en quelque sorte dans notre âme à l'encre sympathique, et ne deviennent lisibles qu'à la chaleur des scrupules qui nous les font apparaître ; nos scrupules pourchassent les sophismes subtils de l'amour-propre, démasquent les péchés faussement véniels, nous rendent exigeants et impitoyables pour nous-mêmes. Hélas ! qui dira jamais à quel moment le scrupule moral devient manie et délire !

Ainsi les avertissements d'une mauvaise conscience authentique ne sont pas toujours inutiles ; il n'est jamais trop tard pour se repentir, pour trouver dans la chute elle-même un moyen de s'élever plus haut. Si la mauvaise conscience n'est pas stérile, on alléguera du moins la généralité, le vague et l'indétermination de ses maximes. On lui reprocherait volontiers ce que Platon, dans le *Charmide* (1), reproche à la « science des sciences » : le sage qui se sait lui-même saura seulement qu'il sait, mais sans savoir quoi. La mauvaise conscience apparaît aussi sous ce rapport comme un savoir formel, comme la science du $\delta\tau\iota$ et non pas du δ . « Quand il a dit : faites pénitence », affirme Luther, « Notre Seigneur Jésus-Christ a voulu que la vie entière de ses fidèles sur terre fût une constante et perpétuelle pénitence. » C'est la première des fameuses quatre-vingt-quinze propositions que Luther afficha, en 1517, sur la porte de l'église de Wittemberg. Cette idée d'un repentir général, d'un repentir sans objet est inséparable de la vie chrétienne ; quand le chrétien a fini de prier pour lui-même, il se repent pour les crimes d'autrui, et s'il n'y a plus rien à expier

(1) *Charmide*, 170 c-d. Cf. Plotin, *Enn.* V, 3, 1.

dans le monde actuel, le chrétien doit encore se faire pardonner les péchés ancestraux, ceux qu'il n'a pas commis — car il est responsable sans être coupable ; le chrétien, avant d'avoir rien fait, a déjà mauvaise conscience, car il apporte en naissant une hérédité de prévarication et de vice. « O Dieu, purifiez-moi des fautes que j'ignore et pardonnez-moi même celles d'autrui » (1). Car le coupable innocent a beaucoup plus à se faire pardonner que le coupable fautif ; il paie une flétrissure collective, il porte sur ses épaules toute la malédiction des siècles ; le péché originel, c'est pour ainsi dire l'« *a priori* » fautif qui empoisonne par avance nos intentions les plus pures, qui rend nos vertus grimaçantes. Le temps lui-même, dit quelque part Frédéric Schlegel (2), est fils du repentir. Il y a quelque chose en l'homme qui lui dit qu'il péchera, quoi qu'il fasse, qu'il déplaira à son Créateur ; c'est le tourment de Kierkegaard. On connaît la haine de Nietzsche pour cette angoisse chrétienne, qu'il tient pour une insulte à la vie, pour un produit du ressentiment. La philosophie du perpétuel repentir fait songer à ces beaux esprits qui parlent par métaphore de fautes biologiques, de péchés du corps et autres brillants paradoxes ; elle ressemble surtout à certains délires vertueux décrits par Pierre Janet dans ses passionnants recueils d'observations cliniques (3) ; certains scrupuleux se sentent coupables avant de

(1) Psaume XVIII, 14. Cité par Joseph de Maistre, *les Soirées de Saint-Petersbourg*, 3^e entretien.

(2) *Philosophische Vorlesungen, insbesondere über Philosophie der Sprache und des Wortes* (Dresde, 1828-1829). Cf. Émile Bréhier, notice à Plotin, *Enn.* II, 9 : contre les Gnostiques (éd. Budé, Paris, 1924, t. II, p. 107).

(3) En particulier *Névroses et idées fixes*, t. II, observation n^o 53.

connaître leurs fautes ; l'expérience générale du péché précède en eux la découverte des fautes particulières. Les exemples foisonnent de ce remords sans raison, et qui n'est pas forcément le remords de quelque chose. D'abord il faut se repentir, voilà l'« *a priori* » par rapport auquel la matière de la mauvaise conscience proprement dite apparaît tout accidentelle et adventice. De ce remords pathologique on pourrait répéter ce que Pascal dit du besoin de croire : « L'esprit croit naturellement et la volonté aime naturellement ; de sorte que faute de vrais objets, il faut qu'ils s'attachent aux faux » (1). M. Janet explique ce paradoxe par l'origine endogénique, profonde et vraiment intra-vitale des obsessions psychasthéniques ; alors que l'idée fixe des hystériques a toujours pour matière une image déterminée induite par suggestion et développée par association, l'obsession morale, l'aboulie ou la folie du doute résultent, en général, d'une disposition d'esprit, d'un trouble de la synthèse mentale ; en un mot elles se rapportent non plus à un objet extérieur ou à un certain événement, mais aux actes, aux intentions et au caractère même de la personne. En quoi consiste ce trouble intime de nos tendances, Pierre Janet l'a exposé bien des fois ; c'est la « fonction du réel » qui se détend, entraînant à sa suite la dégradation de la croyance et de la volonté.

Toutes ces choses sont très vraies et il n'est pas question ici de défendre l'idée abominable d'une culpabilité métaphysique ; notre tort n'est pas d'exister mais de pécher ; le scandale, c'est la faute, et non

(1) *Pensées*, fr. 81. Cf. fr. 97, 276 (Brunschvicg). Cf. Spinoza. *Éth.* III, 9 sc.

point la vie, et c'est sans doute par métaphore, qu'on nous impute notre « caractère intelligible » ou, à plus forte raison, notre hérédité. Qu'on veuille bien pourtant réfléchir à ceci : le remords n'est jamais « immérité », et cependant je souffre, dans le remords, de ma méchanceté *en général* ; le remords n'est pas immérité, mais la justice du remords est une justice surnaturelle, et disproportionnée à la grandeur apparente de notre crime. Max Scheler distingue fort à propos entre « Tatreue » et « Seinsreue », la mauvaise conscience qui regrette un certain acte particulier et celle qui blâme la constitution concrète de toute la personne (1) ; au-dessous des fautes localisées n'y a-t-il pas ce que Scheller appelle le « Verschuldetsein », le réservoir des péchés visibles, la perversion souterraine qui explique tout le détail de nos petitesse et de nos duretés ? A travers les fautes les mieux déterminées, c'est cette méchanceté fondamentale que nous nous reprochons ; c'est de « Seinsreue » que souffre Raskolnikov. Léon Chestov a mis en lumière (2) d'une façon saisissante l'abîme qui sépare le remords de Raskolnikov et le remords de Macbeth ; dans le drame de Shakespeare la qualité et la grandeur des crimes commis — les malheurs de l'Écosse, le massacre de la famille de Macduff — jouent un rôle incomparablement plus grand que chez Dostoïevski. Le romancier russe a diminué autant qu'il le pouvait le rôle de la victime ; il l'a voulue âgée, indifférente et même odieuse afin que sa personnalité n'encombrât pas la tragédie du remords,

(1) Scheler, *op. cit.*, pp. 24, 29, 41, 44. Voyez pp. 38, 83-84, 96 de mon livre.

(2) *Le Bien chez Tolstoï et chez Nietzsche, philosophie et prédication* (Berlin, Les Scythes, 1923, en russe), pp. 42-51.

afin même que le crime de l'étudiant pauvre fût aussi excusable que possible : il s'agissait de mettre en relief l'essence surnaturelle du remords, qui est une maladie de notre âme et qui ne dépend pas toujours de la grandeur du crime. A-t-on le droit de tuer une vieille usurière égoïste et dure dont les économies aideront peut-être un jeune savant à achever ses études ? Telle est l'inquiétude toute métaphysique de Raskolnikov, inquiétude où il n'entre aucune préoccupation sociale, aucune idée d'utilité. « Que ferions-nous, si nous apprenions que pour le salut du peuple, pour l'existence même de l'humanité, il y a quelque part un homme, un innocent, qui est condamné à subir des tortures éternelles ? Nous y consentirions peut-être s'il était entendu qu'un philtre magique nous le fera oublier, et que nous n'en saurons jamais plus rien ; mais s'il fallait le savoir, y penser, nous dire que cet homme est soumis à des supplices atroces pour que nous puissions exister, que c'est là une condition fondamentale de l'existence en général, ah, non ! plutôt accepter que plus rien n'existe ! — plutôt laisser sauter la planète ! (1) ». Ce n'est donc pas la faute elle-même qui est exécration, c'est la corruption profonde de notre volonté — car le remords est une souffrance toute spirituelle. Cette corruption est-elle ou n'est-elle pas « de notre faute » ? Je crois que les deux peuvent se dire et que la méchanceté essentielle est à la fois libre et nécessaire : libre puisqu'elle provoque le remords et non pas le regret, — nécessaire puisque nos libres péchés finissent par

(1) Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 75. Sur la panique surnaturelle lire *Thérèse Raquin*, de Zola.

créer en nous une méchanceté centrale que nous ne gouvernons plus. La mauvaise conscience souffre donc bien d'une faute personnelle, expresse, déclarée, et cependant la faute proprement dite n'est qu'une occasion. L'Hindou, raille Schopenhauer (1), se tourmente pour le meurtre d'une vache, le Juif pour avoir fumé la pipe le jour du sabbat ; les anecdotes de Montaigne, le scepticisme de Voltaire, la prodigieuse documentation de Westermarck, le relativisme des sociologues — tout cela ébranle finalement notre foi dans l'universalité des « principes » ; Pascal a bien raison : un degré de latitude de plus ou de moins, et le vrai devient le faux. Nierez-vous après cela que les voyages démoralisent le philosophe ? Pourtant il ne faut pas prendre ces variations au tragique. Assurément les uns jeûnent le vendredi et les autres le samedi ; assurément ceux-ci ne pénètrent dans le sanctuaire que nu-tête, et ceux-là gardent leur coiffure, et en voici d'autres qui se déchaussent à la porte. « Un méridien, dit-on, décide de la vérité. » Cela prouve que les objets du scrupule sont relatifs, — mais non point *l'aptitude à éprouver des scrupules* ; ce qui est indifférent ou accidentel c'est le contenu de la mauvaise conscience, et le relativisme devient inoffensif si l'on regarde uniquement vers le mal spirituel qui est dans les intentions. Car ce mal est le mal de l'esprit. Ainsi s'explique à la fois sa généralité surnaturelle et l'impossibilité de le guérir par des réparations sociales ; si le délit était tout, comment interpréterait-on l'angoisse de Raskolnikov, et la fuite d'Oreste poursuivi par les Euménides ? N'est-ce pas là une sorte de panique surnaturelle ?

(1) *Grundlage der Moral*, § 9 (Frauenstädt, t. IV, p. 171).

Le thème de la fuite, la Fuite métaphysique, comme dit Stoker (1), exprime avant tout l'impossibilité où nous sommes d'éluder par les remèdes profanes cet ennemi domestique, ce mal spirituel qui est dans nos cœurs.

Le vrai remords n'est donc ni stérile, ni trop général ; le vrai remords est la plus grande vertu dont soit capable une âme fautive. Mais le remords n'est vertueux qu'après la faute ; on doit absolument l'empêcher de faire cortège aux bonnes actions, de semer à tort et à travers la suspicion et l'inquiétude. Il ne faut pas gaspiller son repentir ; la mauvaise conscience, qui nous élève quand elle escorte le péché, nous abaisse lorsqu'elle se mêle de vérifier, troubler contrôler notre vertu. Mais les hommes ont si bien contracté le pli de la déchéance et du malheur, l'habitude du remords est si bien devenue leur seconde nature qu'ils se repentent maintenant de tout : de leurs plaisirs les plus innocents, de leur bonheur, de leurs vertus ; tout doit être pardonné, les bonnes actions comme les mauvaises. Comment éviter que cette hypochondrie morale, cette mauvaise humeur chronique ne contaminent ce qu'il y a de plus beau dans l'âme -- la charité, l'héroïsme, la générosité ? Comment faire pour que le remords laisse nos bonnes intentions tranquilles ?

Nietzsche a passionnément défendu les bienfaits de l'oubli, de ce vide réparateur que l'on pourrait appeler, en quelque sorte, le sommeil de l'âme ; l'oubli nous

(1) « Ontische Flucht » : *Das Gewissen*, pp. 152-153. Stoker distingue quatre thèmes métaphysiques dans le remords : la Solitude (cf. Scheler, *op. cit.*, p. 31), la Divulgence de la faute (Luther : « Une conscience chargée de remords croit toujours qu'on parle de sa faute »), la Fuite et le Présent éternel.

repose de la tension cruelle du remords. Naturellement il ne saurait s'agir d'oublier tant qu'on ne s'est pas repenti ; j'ai dit que l'oubli sans le repentir est un remède paresseux, trompeur et superficiel, qu'il cache la maladie au lieu de la guérir ; ou plutôt l'oubli nous guérit de la douleur, mais non pas du péché ; il prend la douleur, qui est la vraie guérison du mal, pour le mal lui-même ; et ainsi il approfondit le mal en le rendant inconscient, en perpétuant l'équivoque que la mauvaise conscience a tranchée ; de là le lourd malaise qu'un oubli prématuré fait peser sur notre âme. Mais ceux qui n'ont pas craint de s'offrir à l'opération douloureuse du repentir oublieront ensuite efficacement : autant l'oubli est périlleux avant la crise résolue, autant il est indispensable après ; avant il nous laisse désarmés et nous dissuade de nous soigner ; après il sert à l'expulsion de la douleur, devenue inutile à tout jamais ; l'âme rejette ses béquilles et regarde hardiment vers l'avenir, puisqu'elle n'est plus obérée par un passé abominable. Il faut savoir liquider : la santé du corps et de l'âme est à ce prix. M. Pierre Janet explique quelque part (1) pourquoi la « conduite de la terminaison » est une conduite vitale, et comment l'on reconnaît un esprit bien portant à son pouvoir de « tourner la page », d'en finir avec la douleur, avec le repentir, avec le deuil, avec les regrets interminables. Nous ne sommes point ici-bas taillés pour l'éternel, et lorsqu'un sentiment s'attarde outre mesure il prend la place des autres, il nous confine dans un rabâchage morne et indéfini. Il ne faut pas ressasser toujours les

(1) *L'évolution de la mémoire et la notion du temps*, Paris, 1928, p. 149.

mêmes lamentations, il ne faut pas cuver douloureusement son remords avec cette espèce de délectation propre aux âmes inconsolables : à quoi bon prolonger misérablement l'agonie d'un repentir que nous n'avons même pas la force d'éterniser et qui végètera, stérile et de plus en plus verbal, en attendant de mourir d'inanition. Il vaut donc mieux, une fois pour toutes, mettre le point d'orgue et passer à autre chose. L'oubli nous rend, pour ainsi dire la force de *conclure*. Depuis *Malière et Mémoire* nous savons en quel sens on peut dire que la mémoire est laisser-aller et relâchement ; il suffit pour se souvenir de suivre la déclivité de la conscience, naturellement portée vers les rêves diffus et les ruminations sans fin ; la mémoire, en ce sens, exige moins de force que l'oubli. L'oubli n'est pas toujours un déficit, une simple lacune dans le plein de la conscience : l'oubli est négation active, il sert à enrayer la fécondité mécanique de la mémoire. Freud a beaucoup fait pour mettre en lumière la signification biologique de ce mécanisme protecteur qui, par une sorte de répression, nous abrite contre les souvenirs importuns (1). On se représente, en général, nos souvenirs comme des présences conquises sur le néant de l'oubli ; mais ne serait-il pas plus juste encore de regarder l'oubli comme une reprise sur l'inertie de la mémoire, comme un arrêt et une décision d'interrompre l'éparpillement de l'âme ? Il faut distinguer, croyons-nous, l'oubli-omission et l'oubli-inhibition ; celui-là est absence et négligence, mais celui-ci est le grand régulateur de la vie mentale, le « trop-plein » qui nous allège des

(1) *La psychopathologie de la vie quotidienne*, trad. du Dr S. Jan-kélévitch (Paris, 1922). Cf. W. H. R. Rivers, *L'instinct et l'inconscient* (Paris, 1926), pp. 23-28,

souvenirs encombrants et des scrupules indigérés ; l'oubli repose et aère la conscience ; émondant notre passé, il rend la perception aiguë et fine comme l'acier, en sorte qu'elle puisse s'insérer dans les jointures du monde extérieur et mettre les choses et les gens au service de nos besoins. Une volonté bien effilée, une volonté oublieuse se sent plus efficace et plus ardente dans ses entreprises ; une volonté oublieuse n'a pas de traditions. Je crois qu'il faut pour agir un peu d'aveuglement ; il faut se souvenir quand il faut et savoir oublier quand il faut ; trop de mémoire paralyse et vieillit. Ainsi repentons-nous, mais pas trop longtemps ; pour garder santé et jeunesse apprenons à nous délester de souvenirs inutiles — apprenons à *liquider*. Schelling l'a dit bien avant Nietzsche, dans ce langage saisissant qui lui est propre : quiconque a bien refoulé son passé aura devant soi un futur clair et léger (1) : mais ceux qui se cramponnent à des souvenirs inoubliables demeureront prisonniers des vieilleries. Ainsi l'oubli nous immunise contre l'obsession d'une pénitence éternelle ; il pourchasse cette espèce de psittacisme du remords qui est l'un des plus grands ennemis de la vie et de la joie : car il y a dans un repentir creux, dans un repentir sans péché, quelque chose d'automatique et de pitoyable qui nous dégoûterait facilement du vrai repentir si nous n'y prenions garde. Une âme vigilante doit savoir reconnaître le moment où ses scrupules deviennent de simples superstitions, des préjugés parasites et qui lui masquent sa propre innocence ; alors elle biffe toutes ces choses surannées,

(1) *Weltalter*, Werke, t. VIII, p. 259. Cf. Nietzsche, *La généalogie de la morale*, trad. Henri Albert, pp. 85-87.

elle se débarrasse du fatras de la mauvaise conscience et elle redevient virginale et naïve comme avant le péché. L'oubli, observe Ribot (1), est la première condition de la mémoire ! Ce n'est point là un vain paradoxe... L'oubli, qui est indispensable à la mémoire serait aussi le couronnement d'un repentir efficace et complet ; il est ce qui nous préserve de l'asphyxie morale, il fait que notre respiration soit plus légère et plus libre ; l'oubli est à la mémoire comme les voyelles aux consonnes ; il la dégage, le rend explicite, préférable, volubile. La vraie maladie ce n'est pas l'amnésie, qui est une médication dérégulée — c'est l'excès de mémoire. Lorsque le repentir a achevé son œuvre, l'oubli draconien, l'oubli réjouissant est là pour l'empêcher de tourner à vide : raccourcissant notre mémoire, il fait de la place pour les nouveautés ; il nous redonne enfin cette fraîcheur de l'esprit et des sens sans laquelle il n'y a pas de perfection intérieure.

C'est peut-être là, à y bien réfléchir, le sens profond de la doctrine du *Pardon*. Le « Pardon » est une forme sociable de l'Oubli — l'oubli des fautes d'autrui, comme inversement l'oubli moral est l'art de se pardonner quelque chose à soi-même : art difficile entre tous ! Il y a deux sortes de pardon : le pardon négatif qui vient de l'intelligence et qui excuse le mal parce qu'à tout prendre le mal n'est rien, ou parce que les hommes sont les hommes (*intelligere-ignoscere*), et le pardon positif qui vient du cœur ; celui-ci ne volatilise pas la faute, mais au contraire, comme le repentir, l'endosse et l'accepte toute vive avant de l'oublier : il l'oublie *exprès*,

(1) *Les maladies de la mémoire* (1889), pp. 45-46. Cf. W. James, *Précis de psychologie*, trad. Baudin et Bertier, p. 392.

parce qu'elle est la faute, loin de chercher à l'expliquer par la faiblesse des hommes ou par des théories consolantes ; il est charité et non pas résignation. Ce pardon du cœur, on peut dire qu'il remplit tous les instant de notre vie sociale et privée ; il liquide les rancunes indéfinies, adoucit l'intransigeance de la loi, nous protège contre une éternité inhumaine et un absolutisme sans nuances ; il s'appelle ici prescription (1) et là exception (2). « Car c'est une forme du pardon des péchés quand on admire un poème, une chanson ou une poésie qui fait exception aux règles courantes et qui n'est pas bâtie absolument selon les règles comme le premier mauvais discours venu. » Ainsi parle Luther, car Luther savait que le comble de la justice est ordinairement le comble de l'injustice et qu'il ne faut pas être trop raide si l'on veut vivre et respirer en ce monde. Pardonner, ce n'est pas fermer les yeux, mais, par une résolution imméritée et volontaire, « passer l'éponge », ou, comme dit Rauh noblement, ne plus se laisser troubler par le passé. Vous n'avez pardonné que du jour où l'analyse ne vous distrait plus de la synthèse, où vous pardonnez à vos propres origines non point par indulgence mais par amour.

« Il y a », dit Frédéric Nietzsche (3), « un degré

(1) F. Rauh, *L'expérience morale*, pp. 55-56.

(2) Martin Luther, *Propos de table*, trad. Louis Sauzin (Paris, 1932), p. 172 : « Le bourgmestre dans sa ville, le père et la mère, les patrons et patronnes et même les simples ouvriers, quand la faute n'est pas trop grosse et n'est pas contre Dieu, sont quelquefois obligés d'en laisser passer à leurs concitoyens, leurs enfants, leurs domestiques et leurs compagnons. Quand on ne pardonne pas les injures et qu'on se montre raide comme fer, il n'est ni paix ni repos possibles. »

(3) *Considérations inactuelles*, trad. Henri Albert, pp. 126-127,

d'insomnie, de rumination, de sens historique, qui nuit à l'être vivant... ». Pour que la mauvaise conscience — la conscience « historique » — redevienne bonne conscience, il faut donc désavouer courageusement les péchés révolus. Cette insomnie de l'âme, déjà si funeste au pécheur repentant, combien elle menace plus gravement encore les âmes innocentes ! La conscience réflexive défigure tout ce qu'elle effleure, et ce qu'il y a de plus tragique c'est que cette déformation est la condition même de la connaissance. Il en est de la réflexion morale comme de la réflexion intellectuelle ; l'une fonctionnant par discours et recomposition laisse échapper l'intuition des vives totalités, et l'autre se rend quelquefois impénétrable la valeur réelle de nos actes ; et pourtant ne faut-il pas penser son action si l'on veut sortir de l'inconscience ? C'est là tout le problème de l'introspection : si nous voulons nous connaître nous-mêmes, nous devons nous résigner à la réfraction inévitable que nos sentiments subissent par le fait même que, pour en parler, nous nous sommes déjà placés après l'expérience vécue. « Nous sommes bien près du réveil quand nous rêvons à notre rêve (1) ». La vertu ressemble peut-être à ce rêve : si fragile, si fuyante, si frêle, que notre lourde conscience, avant même de la réfléchir, l'a déjà supprimée. Il ne faut pas trop songer à sa vertu si l'on veut rester vertueux ! Une vertu trop consciente est comme ces rêves légers dont le dormeur est à peine dupe et qu'il entretient volontairement : au premier contact de la

(1) « Wir sind dem Aufwachen nah, wenn wir träumen dass wir träumen », dit Novalis. *Ath.* I, 2, p. 78 (éd. Heilborn, Berlin, 1901, II, 1, p. 4).

conscience le sommeil s'est déjà évanoui. Le vertueux, comme ce dormeur, gardera quelque temps les yeux fermés, en faisant semblant de dormir, en se jouant à lui-même la comédie de l'inconscience. Est-il dupe de cette mise en scène superficielle ? Croit-il vraiment tenir son impalpable vertu ? On ne saurait toujours le dire, car il y a dans la vie intérieure d'innombrables transitions entre l'hypocrisie et la sincérité. Un point, en tout cas, semble établi : la réflexion morale est trompée par les sentiments « *sui generis* » qu'elle suscite elle-même pour connaître la vertu. Samuel Butler ne se lasse pas de dénoncer la laideur d'un savoir qui ne s'oublie pas lui-même ; savoir qu'on sait alourdi et paralyse ; il faudrait donc rendre la conscience presque impondérable afin de de connaître sans défigurer. Par exemple la réflexion, à peine née, dépiste dans toutes nos vertus les machinations diaboliques de l'égoïsme ou, comme on disait au xvii^e siècle, les sophismes de l'amour-propre ; dans cette chasse aux pseudo-vertus La Rochefoucauld déploie une virtuosité dialectique sans égale et l'on sait combien nos grand moralistes classiques se sont plu à suivre les méandres tortueux de l'amour-propre, les longs détours qu'il accomplit pour réaliser, sous le masque de la vertu, ses desseins égoïstes : « les vertus se perdent dans l'intérêt comme les fleuves dans la mer ». Et Kant, désespérant d'éliminer les impératifs hypothétiques de l'agrément, se demande s'il y a jamais eu au monde un seul acte de vertu véritable, de vertu *par respect*. Nous croyons que ces apories sont le type même des scrupules rétrospectifs, et qu'elles naissent d'une vision absolument retardataire de la réalité morale. Naturellement, à la racine de tous les sentiments les plus nobles —

l'amitié, la gratitude, la générosité — on découvre, en définitive, un moi intéressé, pour la bonne raison que c'est le moi qui aime, qui veut ou qui donne, et qu'on ne peut dissocier ces vertus de l'expérience personnelle qui les prépare ; comment annuler l'apport de la mémoire ? Après tout on ne peut pas refuser au juste le droit de nourrir quelque complaisance pour sa justice ; autant lui demander de s'anéantir, de ne plus exister ; le plaisir que m'inspire ma propre vertu, ce plaisir est égoïste, en ce sens que c'est moi qui l'éprouve, voilà tout, et le pessimisme des rigoristes se réduit sur ce point à l'énoncé d'un truisme ; sous cette forme infiniment générale le principe de l'« égoïsme » ne désigne en somme rien de plus que la « raison suffisante » de notre choix et l'impossibilité de l'indifférence : « on n'a jamais une raison suffisante pour agir quand on n'a pas une raison suffisante pour agir tellement, toute action étant individuelle, et non générale ni abstraite de ses circonstances, et ayant besoin de quelque voie pour être effectuée » (1). La Volonté, ajoute Leibniz, n'agit pas, « sans rime ni raison », sans élection et sans préférence ; le principe métaphysique de l'égoïsme, c'est donc cette espèce de nécessité organique qui n'est que la plénitude même de mon présent. Même l'Évangile nous dit : aimez votre prochain *comme vous-même* ! Tant il est impossible de se représenter une conscience neutre et absolument vide de son propre passé... Seulement il arrive ceci que cette plénitude spirituelle, qui est innocente sur le moment, puisqu'elle exprime l'Ordre indéfectible de l'esprit, semble égoïste après coup ; notre conscience dissolvante et toujours

(1) Leibniz, 5^e écrit à M. Clarke, § 17 (Janet, II, p. 653).

inquiète trouble l'évidence du bien et du mal ; à grand renfort de vains scrupules, elle solidifie en motifs intéressés la préférence généreuse de notre cœur. Naturellement les ascètes se privent parce que l'effort est, en un sens, leur plaisir, parce qu'ils ont le goût de la souffrance ; mais cette constatation ne nous avance guère, puisqu'elle énonce purement et simplement l'existence d'une « inclination » ascétique : pour se repentir de cette inclination sous prétexte qu'elle *incline*, il faut vraiment avoir une conscience mal portante, fébrile et tout à fait anxieuse : autant se repentir de l'existence en général, et de la pensée, et finalement du remords lui-même, puisque le remords va, lui aussi, à notre salut ! Et voilà notre conscience déchiquetée par les contradictions, incertaine entre des scrupules qui s'entre-dévorent ; elle « s'entortille à l'infini » (1) ; elle tourne, affolée, dans le labyrinthe des questions absurdes ; pour réunir les concepts écartelés elle invente la Casuistique, mais elle a beau faire, elle n'apaisera plus la guerre civile des scrupules. Ainsi donc, et en dépit de cette vaine mauvaise conscience, égoïsme et altruisme diffèrent vraiment en qualité. Le masochiste des *Mémoires écrits dans un souterrain*, chez Dostoïevski, aime les humiliations comme d'autres les honneurs ; qui ne voit pourtant que le dilettantisme de la souffrance est une perversité ? Parce qu'un système nerveux raffiné peut associer le plaisir à n'importe quelle sensation, dira-t-on que tous les plaisirs ont la même valeur ?

Le moi n'est donc pas si haïssable qu'on le dit ; il

(1) Fénelon, *Lettres spirituelles*, n° 212 (27 juin 1690), à la comtesse de Gramont.

ne faut pas demander l'impossible. Tant que la vertu s'abstient de chicaner sur son propre mérite, elle va droit aux bonnes œuvres, d'un pas facile et assuré. Ceux qui découragent la vertu, l'héroïsme, la charité et tout ce qu'il y a de pur et de grand dans le monde, sont les mêmes qui rendent impossible, à force de dialectique, le mouvement et la liberté. La Rochefoucauld est, pour ainsi dire, le Zénon du monde moral : de même que Zénon décompose le mouvement en points stationnaires, de même La Rochefoucauld trouble ce que j'appellerais l'évidence du *bon mouvement* ; le « bon mouvement » c'est, comme on dit, le *premier mouvement*, celui que les méfiants, les ironiques, les soupçonneux n'ont pas encore désagrégé en scrupules. Ne pourrait-on appliquer, mot pour mot, aux apories éléates ce que Fénelon disait des inquiétudes de ses pénitentes (1) : « Tous ces monstres ne sont point réels. Pour les faire disparaître, il n'y a qu'à ne les voir ni ne les écouter jamais volontairement ; il n'y a qu'à les laisser s'évanouir : une simple non-résistance les dissipera... » Je distingue donc, dans l'acte vertueux, deux perspectives toutes différentes : la perspective du présent et la perspective du fait accompli. Tant qu'on reste dans le présent, tout est clair, franc et direct ; sans doute la charité fait du bien à celui qui donne, mais il y a, sur le moment, une extrême différence entre le donateur qui n'est qu'un prêteur à usure et qui rend service pour obliger, et le bienfaiteur généreux dont la charité sait demeurer anonyme. Il y a des cas, et personne ne s'y trompe, où les ruses de l'amour-

(1) Fénelon, *Lettres spirituelles*, n° 382 (22 avril 1707), à la comtesse de Montberon.

propre sont si grossières, si flagrantes que notre tartuferie éclate au grand jour ; mais pourquoi nous marchander à nous-mêmes nos bonnes inspirations ? en quoi nos tardifs scrupules enlaidiraient-ils l'impulsion vertueuse ? Et voici même où notre ineffaçable vertu se retourne contre les consciencieux : là où nous nous croyions poursuivis par l'égoïsme comme par l'ombre de nos propres actes, nous voyons pour ainsi dire autour de nous tout un cercle de vertu ; nous voudrions être coupables que nous ne le pourrions pas ! Si chacun de nos scrupules paraît accablant pour la bonne action, le *fait d'éprouver* des scrupules nous honore et témoigne de nos excellentes intentions ; ici encore l'illusion de la faute vient des scrupules isolés et fixés, tandis que la vertu est tout entière dans le grand élan (1) de repentir qui traverse et mobilise les scrupules ; à chaque instant nous sommes impurs, et cependant l'effort scrupuleux en général, même s'il est stérile, prouve notre dignité ; les reproches eux-mêmes, je veux dire le contenu des objections scrupuleuses représentent l'aspect exotérique et stationnaire de la mauvaise conscience. La Rochefoucauld dépense une ingéniosité extrême à retrouver les vices de la vertu ; mais ne pourrait-on, par une dialectique inverse, dépister la vertu de nos vices ? La modestie, dit-on, n'est qu'une vanité larvée ; mais la vanité à son tour n'est-elle pas un vice sociable, une variante de l'humilité ? Jamais nous n'arrivons à toucher, pour ainsi dire, le fond du mal. A la fatalité du péché succède ainsi une confiance inébranlable de notre âme dans sa propre droiture.

(1) C. A. Vallier emploie bien souvent ce terme bergsonien : *De l'intention morale*, Paris, 1883, pp. 117, 122, 132, 138, 140, 142, 161, 174, 182.

Nul peut-être n'a eu une expérience plus vive de cette intime certitude que l'incomparable Fénelon. Chez le défenseur du pur amour le nominalisme cartésien se trouve pour ainsi dire transposé en termes de spiritualité morale et religieuse ; ce que Descartes appelait « précipitation », Fénelon l'appelle « empressement » et on sait comment il oppose le Présent de la grâce à la fois au passé des vains remords et au futur de ces impatients qui se travaillent pour sentir ce qu'ils ne sentent pas. Toute l'évidence de notre droiture se ramasse dans les actes « directs », rapides, instantanés d'une bonne foi prise sur le fait. Aux actes directs s'opposent les actes « réfléchis » dont la source est notre conscience ; ceux-ci sont bien plus explicites, plus distincts, plus sensibles que les actes directs ; au lieu que notre vertu est cachée dans la « cime de l'âme » les scrupules laissent de leur présence une trace fixe et durable ou, comme nous disions ici même, un témoignage exotérique ; la réflexion opère avec des actes très apparents, très extérieurs et qui nous dissimulent l'excellence de notre fonds réel. Les scrupules turbulents bourdonnent dans notre imagination comme des guêpes. Contre l'outrance inquiète, contre ces délicatesses d'une âme trop amoureuse des austérités, contre la tentation des scrupules, comment se prémunir ? Fénelon l'a dit dans un langage tout imprégné de piété salésienne, mais où perce déjà une intuition de ce *présent spirituel* que le bergsonisme nous a appris à débarrasser des fantasmes et des mirages rétrospectifs. Dieu est-il dit dans les *Maximes des saints*, Dieu a ses moments pour chaque chose ; il ne faut ni bousculer la grâce par indiscretion et par excès d'imagination, ni la retarder à force de vains scrup-

pules ; « l'état de grâce » serait, je crois, en ce sens l'état d'une volonté qui se garde de toute activité « à contre-temps » (1), qui s'offre familièrement, sans raideur ni tension, à l'opération de la grâce ; les actes méthodiques, au contraire, naissent « après coup » (2), d'une réflexion négative, indirecte et rétrograde sur le fait accompli. La volonté scrupuleuse est celle qui se retourne à tout moment pour mesurer l'espace parcouru, qui, en train d'agir, perd son temps à raisonner sur les pas qu'elle a faits (3) ; Nietzsche, lui aussi, dénoncera dans le *ressentiment*, le *remords* et les diverses manifestations « réactives » de la conscience les symptômes d'une lassitude qui tend à arrêter notre marche en avant (4). Cette mélancolie rétrospective, et si contraire à l'onction intérieure, demeurerait inconnue d'une âme toujours contemporaine de ses bons mouvements : « ...Il faut aller bonnement son chemin. Tout ce que vous y mettez de plus est de trop et c'est ce qui forme un nuage entre Dieu et vous (5) ». La conscience du rêve, disions-nous, est

(1) *Lettres spirituelles*, *passim.* ; *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure* (éd. Albert Chérel, Paris, 1911), art. XI. Fénelon malmène l'« imagination » aussi durement que Pascal, Spinoza ou Malebranche.

(2) *Maximes des saints*, art. XIII, XIV (éd. cit., pp. 211-215).

(3) *Ibid.*, art. XI (p. 202), Cf. *De la simplicité (Instructions et avis sur divers points de la morale et de la perfection chrétiennes*, n° 40).

(4) *Généalogie de la morale*, trad. Henri Albert, p. 16. Cf. Bergson, *l'Évolution créatrice*, p. 318 : « [La négation] constate le changement ou plus généralement la substitution, comme verrait le trajet de la voiture un voyageur qui regarderait en arrière et ne voudrait connaître à chaque instant que le point où il a cessé d'être... » Il ne faut pas regarder derrière soi : Fénelon, *Lettres spirituelles*, n° 427 (11 septembre 1708), à la comtesse de Montberon.

(5) *Lettres spirituelles*, n° 315 (23 juin 1702), à la comtesse de Montberon. Cf. Bossuet, *Lettres à Mme d'Albert de Luynes*.

la négation du rêve ; mais il y aurait peut-être un moyen d'éluder l'alternative brutale de l'inconscient ou de la rétrospection trop vigilante, de « capter à l'état naissant la joie du sommeil » : c'est celui que Montaigne indique dans un curieux passage des *Essais* que cite M. Léon Brunschvicg (1) ; la conscience est mortelle à nos rêves, mais non point la prise de conscience ; en m'éveillant de ma vertu, je saisisrais, pour ainsi dire, sur le vif l'évidence de mes bonnes inspirations. « La force de tout conseil gît au temps » ; dans le présent de l'intention s'est réfugiée la certitude ébranlée par notre ivresse dialectique.

Car l'intention est « au présent » (2). Le devoir est au futur, et le remords au passé ; mais l'intention c'est la vertu elle-même surprise dans sa naissance et avant que nos scrupules n'en altèrent l'infailible témoignage ; une évidence intentionnelle est toujours « *index sui* ». Dans cette grâce de l'intention on trouverait sans doute un moyen de concilier la morale du Mérite et la morale de la Vertu. Rappelons ici la

n° 37 (1691) : « Allez toujours votre train. » A la sœur Cornuau, dite en religion de Sainte-Bénigne, n° 1 (1686) : « Oubliez ce que vous avez oublié » ; n° 144 (1698) : « Ainsi allez votre train : oubliez tout... Allez devant vous ; Dieu ne vous manquera pas. »

(1) *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris, 1927, p. 122. Montaigne, *Essais*, III, 13. Cf. III, 2 : « Ores que je n'y suis plus, j'en juge comme si j'y étais... Ni je ne plains le passé, ni je ne crains l'avenir. »

(2) Cf. Fénelon, *Lettres spirituelles* : « A chaque jour... suffit son mal ; le mal de chaque jour devient un bien lorsqu'on laisse faire Dieu » (n° 235, à la comtesse de Gramont, 25 mai 1693) ; « A chaque jour suffit son mal ; celui de demain aura soin de lui-même... Délaissez-vous à Dieu sans voir jamais au delà du moment présent (n° 379, à la comtesse de Montheron, 21 mars 1707). « Mangez donc en paix le demi-pain de chaque jour, que le corbeau vous apporte. A chaque jour suffit son mal. » (N° 272, 10 juin 1701.)

conclusion la plus importante de nos recherches sur le remords : la mauvaise conscience est le désespoir d'une volonté qui se sent monstrueusement dépassée par ses propres œuvres. Parce que la mauvaise conscience est une conscience en retard, elle ne peut plus maîtriser les péchés qui pourtant lui appartiennent, et ses vertus elles-mêmes lui semblent suspectes, lointaines, hostiles. Seules, mes intentions m'appartiennent absolument : coïncider avec son intention, c'est rester maître de ses péchés et certain de ses vertus. Dans le présent de l'intention s'évanouissent les contradictions, les « cas de conscience » que l'atomisme des scrupuleux et des blasés avait fait naître. Par exemple, l'aumône fait du bien à celui qui donne, et du mal à celui qui reçoit. Disons-nous qu'il ne faut pas faire l'aumône ? « Mais le paradoxe tombe, la contradiction s'évanouit, si l'on considère l'intention de ces maximes, qui est d'induire un état d'âme. Ce n'est pas pour les pauvres, c'est pour lui que le riche doit faire abandon de sa richesse : heureux le pauvre *en esprit* ! (1) » Ce qui est bon ce n'est ni la somme d'argent, ni le réconfort du mendiant, c'est l'acte de *donner*, c'est ce précieux mouvement de la charité qui est peut-être impur, gauche ou nuisible en chacun de ses moments, mais qui vient droit du cœur. Or, l'impulsion généreuse est tout. L'homme charitable et qui n'a rien ne donnera que son amour, mais il donnerait le ciel et la terre s'il les avait ; car qui peut le plus, peut le moins. On dit encore : il n'y a que le *geste* qui compte ; le « geste » c'est-à-dire la vertu naissante ; c'est-à-dire : cette impulsion sacrée

(1) H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 57.

qui s'ébauche dans notre cœur, qui déjà préfigure et dessine une attitude de la volonté, qui peut-être tournera court... mais qu'importe ! l'intention n'y est-elle pas ? L'élégance du geste, on le sait, ne dépend pas des mérites stationnaires ; entre le geste et les actes le rapport est le même qu'entre l'allure et les attitudes, le dynamique et le statique ; le « geste » est tout entier dans une certaine courbe de l'inspiration vertueuse, dans la façon qu'a notre volonté de se mouvoir (1). Nous admirons d'instinct chez quelques hommes cette spontanéité charmante d'une âme qui se livre sans réserve à son premier mouvement, qui ignore la grâce affectée et la naïveté trop consciente (2). Pour bien comprendre les méfaits de la réflexion, il faut lire les pages délicieuses que Fénelon a écrites sur la Simplicité et sur la différence du Sincère et du Simple (3). Il y a chez ce dernier une sorte de douce intimité, je ne sais quoi de libre, de généreux et de direct que la sincérité tendue ne veut pas connaître — « la haïssable sincérité », a dit quelque part Maurice Ravel, « mère des œuvres loquaces et imparfaites... » (4). Naturellement ce n'est pas la vraie sincérité qui est haïssable, car celle-ci est au contraire la plus grande des vertus, et les blasphèmes de M. André Gide contre la sincérité ressemblent sur ce point à l'immoralisme de Nietzsche qui est une sorte de dépit amoureux, amoureux de

(1) Georg Simmel, *Rodin*, in *Philosophische Kultur* (Leipzig, 1911), p. 193 (sur le mouvement).

(2) Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, 11^e leçon (XIII, p. 225). Cf. *Zur Geschichte der neueren Philosophie* (X, pp. 100-101).

(3) *De la Simplicité*, in *Instructions et avis sur divers points de la morale et de la perfection chrétiennes*, n^o 40.

(4) *Revue musicale*, 1931 (à propos de Gustav Mahler).

la sincérité idéale et de l'impossible vertu. Fénelon a vécu en un siècle où la pudeur des sentiments était la règle la plus importante de la vie sociale, où l'on excluait avec horreur le débraillé des confidences sans retenue. La confidence prolixe, anxieuse, échevelée est certainement le plus grand ennemi de la confession pour laquelle on sait que notre *xvii^e* siècle a été spécialement doué. Comme confesseur Fénelon a eu, peut-on dire, une expérience professionnelle et journalière de la sincérité ; il savait tout ce qu'il entre de complaisance et de vanité chez ces pénitents intarissables qui entretiennent l'univers entier du récit de leurs conversions, de leurs scrupules et de leurs digestions. Ils sont pleins d'eux-mêmes, rogues autant qu'indiscrets ; ils passent leur temps à se travailler, à se compasser, à éplucher leurs souvenirs dans la crainte d'avoir fait trop ou trop peu, ils se perdent dans la contemplation ridicule de leur propre image ; ils veulent être assurés de craindre Dieu, craignent de ne pas le craindre et ils restent, en somme, plus éloignés de la véritable componction que les pécheurs eux-mêmes ; ils n'ont rien d'aisé, d'ingénu, de naturel ; insupportables jusque dans leurs repentirs, ils ignorent l'humilité, la sobriété et la pudeur des conversions de bon aloi. Nous croyons que la véritable sincérité ne va pas sans un certain mystère, — le mystère et les réticences dont les personnages de Racine enveloppent leur passion.

Ainsi donc le dédoublement réflexif qui est, pour notre intelligence, un principe de sang-froid, menace gravement la sincérité de notre vertu. Le plus grand danger de la vie morale, c'est ce qu'on peut appeler l'obsession du témoin virtuel ; nous « posons » continuellement, sinon pour autrui, du moins pour nous-

mêmes, pour un autre moi tour à tour apitoyé, laudatif, admiratif, et qui est toujours là pour nous excuser ou nous rassurer. C'est une malédiction. A peine notre vertu a-t-elle pris conscience de soi que nous nous surprenons à jouer un rôle, à nous prendre nous-mêmes en pitié ; le souci de « l'attitude » empoisonne nos meilleurs inspirations et notre personne disparaît sous les personnages pathétiques qu'elle croit bon de jouer ; un « dialogue silencieux » s'établit entre notre âme et ce spectateur indulgent toujours prêt à nous justifier. Eh bien, il est possible d'éluder cette conscience impure, cette conscience crispée ; il suffit de n'anticiper ni retarder sur l'intention, de se placer au moment où elle est encore anonyme, c'est-à-dire inconnue de tous et même de cet être social élémentaire que nous sommes — car la conscience est une protection contre la solitude, un moyen de dialoguer. Un amour désintéressé n'est donc pas plus impossible qu'un acte libre ; il existe effectivement, avant toute rétrospection dialectique, une certaine « charité prévenante », je veux dire un *premier mouvement* spontané, qui est plus rapide que nos calculs d'intérêt, qui devance l'espoir et la crainte mercenaires ; cette pure charité est aux âmes ce que la mobilité est aux corps, elle s'épanouit lorsque nous échappons au « mouvement forcé » du scrupule — car il y a dans une fausse conscience quelque chose de violent et d'artificiel que désavoue notre vraie nature. Cette conscience agit en imposant à l'inspiration vertueuse le circuit fermé de l'amour-propre : par exemple l'amour, parti du moi, retourne au moi au lieu de se perdre dans son objet. Le mouvement de charité, ce serait au contraire le départ sans le retour, le pur élan du cœur capable de nous porter vers l'infini ;

cette fois notre amour ne rebondit plus sur l'objet, mais au contraire, il s'oublie généreusement en lui, il donne et ne demande rien en échange. La vertu trop consciente ne s'élève pas au-dessus d'une certaine justice circulaire qui est celle du « donnant donnant » ; mais la vertu gratuite renonce à toute réciprocité. Nietzsche ne peut concevoir la pure spontanéité que belliqueuse et agressive ; mais il faut dire au contraire que le type de cette vertu tout efférente et sans réflexion, c'est le don amoureux. Celui qui sait abriter ses bons mouvements contre les retours du scrupule reprendra confiance dans la vertu et la bonté. Voilà sans doute ce qu'il faut entendre par cet « esprit de dilatation » dont parle Bossuet dans ses lettres à Mme d'Albert de Luynes. La confiance est aussi indispensable à la vie de l'âme que l'oxygène à la vie du corps. C'est elle que les psychiatres considèrent, sous le nom de croyance ou de fonction du présent, comme le principe même de la santé mentale. On ne fait pas sa part au démon de l'incrédulité une fois qu'il a pris possession de notre âme : toutes les évidences se troublent, un principe de scepticisme, de découragement, et d'universelle moquerie s'installe dans nos inspirations les plus pures. Le diable est avant tout l'incrédule : c'est ainsi que Franz Liszt a compris le Méphistophélès de Goethe dans la troisième partie de sa Faust-Symphonie. Méphistophélès est un être soupçonneux, méfiant, cruel à l'enthousiasme et à l'amour ; Méphistophélès ne croit pas à nos bons mouvements, il ne croit à rien : il n'a rage que de détruire et de diviser. C'est pourquoi le musicien ne lui a donné aucun thème en propre ; Méphistophélès, qui est le doute infini, ne sait que ridiculiser tout ce qui est, chez Faust ou Marguerite, grand,

noble et pur. Et voyez avec quelle force Liszt exprime la désagrégation des « bons mouvements » par cette dialectique scrupuleuse ! L'ironie de conscience, on l'a vu, agit par effritement et isolement, elle dissout la continuité sérieuse de l'inspiration morale : et de même, les thèmes de Faust, atteints par la satire diabolique, se pulvérisent en gammes inorganiques et détendues dont toutes les notes sont sur le même plan ; ils succombent aux répétitions mécaniques, à la multiplication des notes, à la morne fécondité du chromatisme. Le chromatisme disloque le dessin spirituel du chant comme les dialecticiens morcellent la ligne du mouvement ; les thèmes défigurés par cette gangrène tendent à se ressembler, ils rentrent dans l'homogénéité et l'indifférenciation de la matière,

et de même nos émotions morales, devenues suspectes, nous apparaissent comme des variantes inertes de l'égoïsme. Méphistophélès, le railleur sacrilège, c'est notre fausse conscience. Loin que cette fausse conscience soit une conscience trop exigeante, il faut la tenir au contraire pour une ruse du péché qui, afin de nous tenter, usurpe le visage de la délicatesse ; il y a dans ces sarcasmes un principe de désespoir et de paresse morale qui est plus dangereux encore que la naïveté. Heureusement la conscience dialecticienne, si elle sait parodier, ne sait pas construire ; en quoi la mauvaise compagnie des scrupules illusoires déprécierait-elle notre vertu ? Comme le mouvement effectif se joue des concepts, comme la pensée dissipe, rien qu'en marchant, les apories toutes négatives du langage, ainsi il ne faut pas beaucoup d'effort à notre âme pour que s'envole l'essaim des noirs soupçons. Contre le scrupule les meilleures armes sont la confiance du cœur et la virginité des

pensées. Nous croyons que les dupes ne sont pas les confiants, mais plutôt les soupçonneux, ceux qui par excès de prudence laissent le meilleur d'eux-mêmes se liquéfier en un aigre persiflage sans noblesse, ceux qui refusent de croire à l'authenticité de leur propre vertu. Il ne faut donc pas mépriser cette heureuse confiance, cette folle crédulité des sens et de l'esprit qui n'est pas seulement un postulat indispensable aux rapports sociaux, mais la marque certaine d'une volonté bien portante. La confiance appelle la confiance, comme le mensonge appelle le mensonge ; elle se multiplie en quelque sorte par elle-même et, décourageant l'astuce, entraîne toutes les âmes dans un sillage de franchise et de sincérité. Elle chasse, comme dit Fénelon, « tout ce tourbillon des vaines pensées ». La confiance est bonne, même si elle est contre toute raison ; elle efface de notre âme la grimace du scrupule, elle nous rend enfin cette spontanéité, cette modestie charmante, et cette fraîcheur de l'esprit qui sont plus précieuses encore que la conscience.

*
* *

La mauvaise conscience nous a donc été donnée pour nous guérir de la faute, mais non pas pour contester, maltraiter, émietter notre vertu. La conscience est efficace contre le péché ; mais elle est mortelle au « bon mouvement ». Y a-t-il contradiction entre ces deux effets de la mauvaise conscience ? Quel rapport admettre entre le présent *anachronique* du remords et le présent *actuel* de l'intention ? entre une éternelle survivance et une charité contemporaine de soi ? Je crois qu'il n'est pas difficile de le dire.

Le remords, nous le savons, exprime l'irréversibilité absolue de nos actes ; le remords est donc le pur désespoir, et pourtant avoir du remords est un symptôme de guérison ; ce désespoir est notre salut bien que l'acte de désespérer consiste à se croire condamné à mort ! N'y a-t-il pas une profonde analogie entre la *charité prévenante* qui devance tous les retours du scrupule et la *conversion prévenante* qui seule rend possibles les retours conscients du repentir ? La première douleur, comme le premier mouvement, est une espèce de grâce. Pour que le premier mouvement douloureux soit opérant, il faut qu'il ne se sache pas lui-même ; qu'il soit sans calcul de réflexion, sans précipitation ni prévention ; et de même une charité de bon aloi est celle qui ne louche pas sur ses propres mérites, qui reste toujours directe et spontanée. Il en est du remords comme de l'intention : l'intention est la volonté absolue du résultat, et non pas seulement du projet, car une intention digne de ce nom, au moment où elle « veut », doit vouloir l'acte tout entier ; et pourtant le spectateur sait qu'en fait les œuvres n'ont aucune importance, qu'un échec ne prouve rien, et que la pureté des intentions ne se mesure pas à la grandeur du résultat ; mais ce que l'agent se dit après coup, il n'a pas, sur le moment, le droit de le penser. De même nous savons que le désespoir guérit le désespéré ; que souffrir d'une faute irréparable, c'est déjà réparer, — mais cela, le désespéré, au moment où il souffre, n'en sait rien, ne doit pas le savoir ; sinon, il ne serait pas désespéré, ou plutôt son désespoir serait une belle attitude, une douleur de commande, sans humilité ni sincérité. La pénitence est cette comédie. Mais pénitence n'est point remords. La finalité du remords ressemble à celle que Bergson

attribue à la vie et Schelling à l'histoire ; nous voyons après coup que l'évolution avait un sens, et pourtant nous ne savons jamais, sur le fait, ce que demain nous réserve. L'irréversibilité n'est mortelle que si elle n'est pas douloureuse ; en souffrir c'est en guérir ; mais nous détruisons toute l'efficace de cette douleur gracieuse si nous en prenons conscience.

Ainsi donc la conscience peut briser l'élan du remords comme elle brise l'élan de la charité ; car le remords ne doit pas connaître ce dédoublement qui est propre au repentir. S'il en est ainsi nous devons admettre qu'il n'y a pas de bonne conscience ; nous n'aurions le choix qu'entre une conscience toujours malheureuse et un bonheur toujours inconscient. La « joie morale », la « satisfaction du devoir accompli » ne serait-elle qu'une case vide créée pour faire pendant au remords ? Ce qui nous le fait craindre c'est que la conscience du plaisir est déjà une douleur ; tout le positif du plaisir est déjà douloureux. Non que la douleur soit en elle-même plus positive que la volupté, comme les pessimistes le prétendent ; mais elle est plus explicite, moins fragile, moins furtive. C'est là une chose tristement réelle. Le mal est plus évident que le bien, plus enveloppant, plus volumineux ; du bien et du mal c'est le bien qui fait question. Pascal le remarquait déjà : il y a une infinité de façons de se tromper, mais il n'y en a qu'une d'avoir raison. Le faux, hélas ! est multiple et débordant : τὸ ἀμαρτάνειν πολλαχῶς. A travers l'espace de l'erreur une corde infiniment mince est tendue, et c'est merveille que notre intelligence puisse se tenir en équilibre sur ce fil, sans verser ni à droite ni à gauche : partout elle ne voit autour d'elle que les degrés innombrables de l'erreur. Quel acrobate

il faut être pour danser sur ce fil invisible de vérité ! Le faux est donc « au pluriel » ; et c'est pourquoi les jugements négatifs sont essentiellement indéterminés : comme les cercles concentriques qui entourent le « mille » d'une cible, ils représentent les variétés infinies de l'erreur. Tels sont nos bons mouvements : le moindre écart à droite ou à gauche, la plus légère réflexion de conscience... et les voilà qui s'évanouissent. Le mensonge, qui est exubérant et infiniment divers, s'entend à merveille à usurper le masque de la vertu, à contrefaire la joie morale. Il faut donc se rétrécir soi-même pour agir vertueusement, se refuser aux propositions engageantes de l'erreur, faire la sourde oreille aux séductions des désirs proliférants. Une seule expérience négative, un seul fait, si humble soit-il, suffit à renverser les inductions les plus majestueuses. Ce que les logiciens disent des lois, ne pourrions-nous le redire ici de la vertu ? Notre vertu est légère comme un souffle et un seul motif suspect ou impur suffit à la ternir : par exemple, le soin que je prends de ne pas songer à mon intérêt fait que j'y songe. Faudra-t-il alors renoncer aux satisfactions de la bonne conscience, à tout ce que Montaigne appelle la « congratulation de bien faire » ? Devrons-nous résister aux tentations d'une excessive complaisance comme la raison attentive réprime les distractions de la sensibilité ? Il n'existe en ce cas qu'une joie consciente, qui est immorale, et une joie morale, qui est toujours inconsciente. Mais qu'est-ce qu'une joie inconsciente, sinon un état d'analgésie impersonnelle et toute négative, le bonheur d'une conscience qui ne se sait même pas heureuse ! Le bonheur, dit Aristote, est dans la *χρησις* et non point dans la *ἔξις* : Endymion plongé dans le sommeil n'est pas heureux...

Mais si la *conscience rétrospective* est mortelle soit à notre bonheur quand elle est vertueuse, soit à notre vertu quand elle veut être heureuse, la *conscience naissante*, au contraire, est la source des joies les plus profondes de la vie. Il en va de cette conscience naissante comme de la volupté en général ; et s'il fallait renoncer à la vertu gratuite, eh bien, plutôt le plaisir des hédonistes que l'intérêt sordide des utilitaires ; plutôt trop de sensualité que trop de conscience ! C'est pourquoi Fénelon dit : « Il faut prendre le goût sensible quand Dieu le donne... » Il y a dans la volupté une sorte de fantaisie profonde qui n'est pas déplaisante : elle vient quand on ne l'attendait pas, surtout elle ne veut pas être forcée ; elle est lunatique et ingouvernable, on la cueille quand elle s'offre ; on se maintient par rapport à elle en état de grâce persistante. Le plaisir est comme la vertu ou comme le sommeil : on l'éloigne en y pensant. Le bonheur, dit-on, s'organise ; mais le plaisir ne s'organise pas, car le plaisir est une espèce de grâce ; nous savons que l'on peut réunir toutes les conditions du bonheur humain — santé, fortune, honneurs, femmes, sans que pourtant sur tout ce bonheur le plaisir consente à se déposer. Nous voilà riches, puissants et sages, tout prêts à accueillir le bonheur ; il ne nous manque plus rien que d'être heureux effectivement. Nous avons voulu revivre une joie disparue : voici restaurés le décor, les circonstances, la posture du corps et de l'âme qui l'accompagnèrent jadis ; mais la joie indocile et fantasque n'est pas revenue. Elle préférera nous surprendre quand nous n'y comptons plus, si telle est son humeur, et les caprices de la mémoire affective, qui est une réversibilité gracieuse, prouvent à quel point la joie des hommes reste

indépendante des systèmes qu'ils fabriquent pour la faire naître. Il y a peut-être plus de vie spirituelle et plus de générosité chez le voluptueux follement prodigue de ses sens que dans une « arithmétique des plaisirs » qui lésine misérablement sur la jouissance ; il ne faut pas trop raisonner ses plaisirs si l'on ne veut pas devenir la dupe risible de sa propre prévoyance... La joie morale est comme toute joie. Elle non plus, elle ne descend pas toujours sur les œuvres royales que nous avons disposées pour l'attirer ; il arrive que là où nous attendons la bonne conscience nous ne sentions en nous-mêmes qu'un grand trouble et une lassitude infinie ; nous nous savons mortellement isolés parmi nos aumônes inutiles et nos vertus sans emploi. Pourtant il n'y a pas de quoi désespérer. La joie qui se dérobe va nous faire une bonne surprise : elle attend pour venir que nous détournions les yeux ; mais peut-être ne les détournerions-nous jamais si le remords ne nous y forçait. Il y a dans la mauvaise conscience elle-même une sorte de bonne conscience implicite — la bonne conscience du pécheur repentant qui sent éclore en lui une âme nouvelle. Nous n'avons parlé dans ce livre que de la douleur du plaisir ; mais n'est-il pas temps enfin de montrer la joie qui est dans la douleur ? Assurément cette joie n'est pas sérénité, conscience extrême ou *θεωπία* : cette joie est la joie d'une victoire, le bonheur d'une âme qui se sent renaître. Or, le *mouvement* importe plus que l'*état*. Et ainsi la parole de l'apôtre résonne pour nous d'un accent imprévu ; « *Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur* » : heureuse la mauvaise conscience, car son malheur n'est qu'une feinte, une ruse profonde de la vie ;

heureuse la mauvaise conscience, elle qui connaîtra le bonheur impur et violent de la résurrection ; heureuse enfin la mauvaise conscience, puisque ses Erinnyes intérieures sont devenues les bienveillantes Euménides.

VU le 22 novembre 1932,
Le doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris,
H. DELACROIX.

VU ET PERMIS D'IMPRIMER,
Le recteur
de l'Académie de Paris,
S. CHARLÉTY.

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE PREMIER

LA CONSCIENCE DOULOUREUSE

(1-43)

PAGES

I. — La conscience du plaisir.....	3
II. — La conscience douloureuse du plaisir..	12
III. — La conscience morale	26

CHAPITRE II

IRRÉVERSIBILITÉ

(45-97)

I. — L'idée de sanction	46
II. — Le passé du remords	53
III. — L'irréremédiable : Remords et Repentir	61
IV. — L' « Apprenti sorcier »	85

CHAPITRE III

LA CONSCIENCE PACIFIÉE

(99-159)

I. — Si la mauvaise conscience est efficace.	100
II. — Si la mauvaise conscience est vertueuse	122

Imp. des Presses Universitaires de France. — Vendôme-Paris
